

Der unser aller Heil „ist“

Theologisch-ethischer Versuch, von Gott als dem Ziel gesollten Handelns zu reden*

Matthias Möhring-Hesse

„Für uns Menschen und zu unserem Heil“, so beschied die Kirchenversammlung von Nikaia (325), ist Christus „vom Himmel herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden“. Gott will, so die theologische Überzeugung der in Nikaia versammelten Bischöfe, das Heil der Menschen und teilte sich deshalb in der Geschichte dieser Menschen, nämlich in Jesus aus Nazareth selbst und zwar heilsam mit. Folgt man dieser Überzeugung, ist der Begriff ‚Heil‘ für den Glauben an den im Christentum bekannten Gott und seine Selbstmitteilung in Jesus Christus fundamental. Allerdings spielt dieser Begriff in der christlichen Theologie keine fundamentale Rolle. Statt vom ‚Heil‘ spricht man, gleich in welchen Konfessionen oder Schulen, von ‚Erlösung‘, ‚Versöhnung‘ oder ‚Rechtfertigung‘, hat zumindest diese Begriffe dem ‚Heil‘ vorgezogen und sie statt seiner zu theologischen Zentralbegriffen gemacht. So erstaunlich diese theologischen Vorlieben auch sind, sie erlauben für den Begriff ‚Heil‘ eine besondere, vielleicht einzigartige theologische Produktivität, etwas Fundamentales über den im Christentum bekannten Gott zu sagen, ohne dabei von der Komplexität theologischer Debatten oder kirchenamtlicher Festlegungen erdrückt zu werden. Doch nicht nur diese dogmatische „Freizügigkeit“ macht es für die theologische (Sozial-)Ethik attraktiv, ihre Gottesrede vom Begriff ‚Heil‘ her einzusetzen: Bei dem von Gott den Menschen zgedachten Heil geht es immer auch um die geschichtlichen Situationen dieser Menschen; und es geht zugleich um ihr Handeln in eben diesen Situationen. Denn die Frage nach ihrem Heil stellt sich ihnen je konkret, nämlich angesichts geschichtlich situierter Umstände; und sofern sie sich die Frage nach ihrem Heil stellen, sind ihre Antworten, wie vorläufig auch immer, für ihr Handeln relevant. So „eignet“ sich der Begriff ‚Heil‘ ausgesprochen gut, um aus der theologischen Ethik heraus von Gott zu sprechen und dabei zu klären, auf welchen Gott hin sie gesolltes Handeln orientiert.

* Für seine kritischen Kommentare danke ich Ansgar Kreuzer, Salzburg.

Diese Eignung soll mit den folgenden Ausführungen belegt, dabei die These vertreten werden, dass ‚Heil‘ das Fundament der in diesem Buch aufgeschlagenen Trias ist und deshalb vom Heil her die beiden anderen angesprochenen Eigenschaften Gottes, also Wahrheit und Gerechtigkeit ausgesagt werden sollten: Von Gott als dem (einzig) wahren Gott wird gesprochen, um der Hoffnung auf sein Heil Verlässlichkeit zu geben, von seiner Gerechtigkeit, um diese Heilshoffnung inmitten dieser Welt zu verantworten. Die Wahrheit Gottes ist daher von der Hoffnung auf sein Heil her zu verstehen und diese Hoffnung wiederum vor dem Hintergrund von Gottes Gerechtigkeit her zu messen.

Mit dieser These als Hintergrund wird zunächst *Heil* als Eigenschaft des im Christentum bekannten Gottes (1. und 2.), anschließend dessen *Wahrheit* als Funktion des von ihm erwarteten Heils für alle Menschen vorgestellt (3.). In der selben Funktion wurde auch *Gerechtigkeit* als eine Eigenschaft Gottes behauptet und Gerechtigkeit durch ihre Theologisierung mit imperativischer Energie aufgeladen. Auch wenn die christliche Ethik die Unbedingtheit kategorischen Sollens an die moderne Vernunftmoral hat abtreten müssen, bleibt diese für Christen und ihre Hoffnung auf Gottes Heil eine theologische Herausforderung (4. und 5.).

1. Heil als Eigenschaft Gottes

Mit dem ‚Heil‘ ist die Ethik heutzutage nicht mehr gut vertraut, obgleich der Begriff eine ehrwürdige Tradition hat. Im Deutschen stammt er – so die etymologische Auskunft bereits der Gebrüder Grimm – von der indogermanischen Wurzel für ‚ganz‘ und ‚vollständig‘ ab, bezeichnet von daher Ganzsein, Erfüllung oder Vollendung. Über Jahrhunderte hinweg war ‚Heil‘ gleichbedeutend mit ‚Glück‘ und ‚Glückseligkeit‘ – und konnte wie diese Begriffe den antiken Begriff der eudaimonia bzw. der beatitudo wiedergeben. Seither hat sich ‚Heil‘ allerdings zu einem religiösen Sonderbegriff entwickelt, der außerhalb religiöser Rede allenfalls in kritischer Absicht verwendet wird, allerdings in den heillosen Zeiten des Hitlerfaschismus zur pseudo-religiösen Verklärung des Diktators eingesetzt wurde. ‚Glück‘ wurde dagegen mehr oder weniger konsequent aus der religiösen Rede, zumindest aber aus der christlichen Theologie verdrängt (vgl. Lauster 2004) – und gilt zumindest vielen Theologen inzwischen als säkularer Begriff „lustvoller Befriedigung“ (vgl. etwa Greshake 1981, 103). Beiden Begriffen ist gleichwohl immer noch gemein, dass sie zumeist positiv konnotiert sind und dann einen intendierten Zustand bezeichnen, der gerade nicht als selbstverständlich unterstellt wird, während man mit dem jeweiligen Gegenteil geradezu selbstverständlich rechnet.

„Glück“ verweist auf einen Moment des Unverfügbaren, wenn man etwa sagt: „Da habe ich Glück gehabt“. Doch die Herkunft des Glücks bleibt im Begriff offen, während sie beim „Heil“ – zumindest in religiöser Rede – mitgesagt wird: Das Heil, also der intendierte Zustand der Ganzheit, Erfüllung und Vollendung, kommt den Menschen und ihrer Welt von Gott her zu und ist das Ergebnis seiner heilenden Zuwendung. Die begriffliche Nähe von „Heil“ und „heilen“ sowie der dadurch angelegte Verweis auf den Heilenden sind vermutlich die Gründe dafür, dass man in der kirchlichen Verkündigung und der theologischen Theorie das „Heil“ dem „Glück“ vorzieht.

Für das Christentum ist konstitutiv, dass die mit „Heil“ bezeichnete Erfüllung und Vollendung als Lebensziel der Menschen und als Ziel ihrer Welt intendiert, allerdings ausschließlich Gott zugetraut wird. In der theologischen Rechtfertigung und Ausdeutung dieser das Christentum auszeichnenden Hoffnung wird die Rede von Gottesheil häufig mit einer dramatisierenden Rede vom Unheil und – zumal in protestantischer Tradition – von der allen Menschen eigenen Sündigkeit vorbereitet. Theologisch ist das plausibel, soll doch bei der Rede vom Heil die Zuwendung Gottes zu den Menschen hervorgehoben und diese vor geschichtlicher Identifizierung geschützt werden. Für die theologische Ethik, zumal für die Sozialethik ist diese theologische Strategie jedoch äußerst misslich: Je dramatischer die Bedingungen des Handelns als Unheil beschrieben werden und je stärker man die Handelnden als Sünder anspricht, desto höher schraubt man die Ansprüche, die man dann in den Orientierungen des Handelns von eben diesen Sündern unter eben diesen Bedingungen erfüllen können muss. Man muss dem Unheil auf der einen Seite ein opponierendes Bild vom Heil gegenüberstellen und dabei auch angeben können, was Handelnde dazu beitragen *können*, um von dem einen zum anderen zu kommen. Und man muss sagen können, warum man Sünder in die praktische Verantwortung ruft, warum diese also zum Übergang vom Unheil zum Heil beitragen *können* und deshalb *sollen*.

Selbstverständlich hat auch die theologische Ethik mit der Möglichkeit zugespitzten Unheils zu rechnen, dem gegenüber Gottes Heil nur in Negation ausgesagt werden kann; und sie hat außerdem mit der Realität von dem zu rechnen, was theologisch mit „Sünde“ und „Erbsünde“ gemeint ist, angesichts derer auch sie die Rechtfertigung der Menschen nur Gott allein zutrauen kann. Um aber als Ethik zu eindeutigen Aussagen über das gesollte Handeln der Menschen kommen zu können, sollte sie Unheil gleichwohl nicht als den Normalzustand von Geschichte entwerfen und die von ihr in praktischer Verantwortung angesprochenen Akteure nicht zuvorderst und nicht vor allem als Sünder ansprechen.

Dass die theologische Ethik *deshalb* zu wenig „kritisch“ gegenüber den jeweiligen Verhältnissen und den in ihnen lebenden Menschen sei, trifft jedenfalls nicht zu.

Die Dramatisierung von Unheil und Sünde erlaubt zwar eindrucksvolle Feuerwerke theologischer Radikalkritik; gegenüber den jeweiligen Verhältnissen und Akteuren bleiben aber gerade diese „ohne Biss“. Wenn theologisch das Unheil der jeweiligen geschichtlichen Situation bereits im Voraus geklärt ist, müssen die Kränkungen, Einschränkungen oder Benachteiligungen nicht ernsthaft beachtet werden, unter denen real existierende Menschen zu leiden haben und gegen die sie sich – möglicherweise auch im Namen von Gottes Heil – wehren. Und wenn Menschen theologisch immer schon als Sünder durchschaut sind, müssen weder ihre Widerstände gegenüber Gottes Heilswillen noch deren Wirkungen auf ihr Leben und ihre Beziehungen entdeckt werden. So aber kommt man theologisch weder dem Unheil noch der Sünde auf die Spur und belässt sie daher – trotz aller radikalkritischen Vorbehalte – so, wie sie nun mal sind. Überdies kann auch die in der theologischen Radikalkritik gerne gepflegte Annahme nicht überzeugen, dass man über die Negationen des Heils, also über Unheil theologisch einfacher sprechen könne als über das Heil. Denn dass Unheil eben Unheil und nicht der „ganz normale Wahnsinn“ ist, dass es also von Gott her eine Alternative zum Bestehenden gibt, das lässt sich nur über eine positive Vorstellung von Heil „wissen“. Und diese Vorstellung muss, soll sie gegenüber dem Unheil auch belastbar sein, in irgendeiner Weise durch Erfahrungen gestützt sein, muss also durch Erfahrungen der heilsamen Zuwendung Gottes genährt werden. Die negative Rede vom ‚Unheil‘ handelt daher immer auch vom Heil – und ist deshalb keineswegs „einfacher“ als eine positive Theologie vom Heil. Ähnlich ist es auch mit der Sünde: Dass wir Menschen Sünder sind, lässt sich nur dann überzeugend ausführen, wenn zumindest nicht alle Menschen nur Sünder sind, wenn uns also der Widerspruch zu Gott und seinem Heilswillen nicht als der „ganz normale Trübsinn“ menschlichen Lebens erscheint und uns eine Alternative bekannt ist.

Dass eine Theologie des Heils weder beim Unheil als dem Grundgesetz menschlicher Geschichte, noch bei der allgemeinen Sündigkeit der in dieser Geschichte lebenden Menschen einsetzen muss, hat – zumindest für die katholische Theologie – der „Kirchenvater“ Karl Rahner herausgestellt. Seiner kurzen Einführung in „das“ christliche Verständnis von Erlösung zufolge liegt die Gott allein zugetraute Heilung der Sündigkeit der Menschen voraus. Nicht „erst“, weil sich Menschen immer wieder dem Heil und damit Gott widersetzen, und nicht weil sie als Mitmenschen immer bereits im Widerspruch anderer Menschen „verfangen“ sind, sind sie alle auf die heilsame Zuwendung Gottes angewiesen. Seiner Zuwendung sind sie bereits deswegen bedürftig, weil ihr Heil als Vollendung des jeweils „ganzen Menschen“ (Rahner 1983a, 238) in „seiner Konkretheit, also auch dessen, was wir seine Leiblichkeit und seine Geschichte nennen“ (ebd.) und über den Tod hinaus der „Erkennbarkeit und Machbarkeit des Menschen entzogen“ (ebd., 239) ist. Deswegen „verfängt“ die Hoffnung auf die heilende Zuwendung Gottes nicht erst in zugespitzten Situationen extremen Unheils, sondern bereits immer dann, wenn

Menschen die Erfüllung und Vollendung ihres Lebens und ihrer Welt intendieren. Nach Rahners Einführung jedenfalls sind ‚Heil‘ und ‚Erlösung von eingetretener Schuld‘ keine identischen Begriffe, liegt vielmehr der erste dem zweiten zugrunde. Und ‚Heil‘ und ‚Unheil‘ sind nicht die beiden polaren Gegensätze – zumindest nicht in dem Sinne, dass von Heil nur in Negation von Unheil gesprochen werden könnte. So aber muss eine Theologie von Gottes Heil weder bei einer aufgeregten Beschreibung des Unheils, noch mit einer dramatisierenden Sünden- und Erbsündenlehre einsetzen, sondern kann, ohne die Dramen von Unheil und Sünde zu leugnen, schlicht und einfach bei der Hoffnung auf Erfüllung und Vollendung des Lebens einsetzen, das Menschen als von Gott in Freiheit berufene Subjekte ihres je eigenen Lebens in Gemeinschaft mit anderen Menschen leben.

Was im Christentum als Erfüllung und Vollendung für die Menschen und ihre Welt von Gott her erwartet wird, ist derart umfassend, dass Christen nebenher nicht noch etwas anderes von Gott erwarten (können). In den Beziehungen der Menschen zu Gott ist dessen Heil also „vollständig“. Gleiches gilt auch für die Gegenrichtung dieser Beziehungen: Der in den jüdisch-christlichen Traditionen bekannte Gott ist für die Menschen derart heilsam, dass sein Heil nicht etwas anderes als eben der sich darin den Menschen zuwendende Gott ist. In seinem Heil teilt sich Gott selbst und zwar ganz und gar mit – und „ist“ in diesem Sinne das Heil, das von ihm her den Menschen zukommt. Zumindest für uns Menschen „ist“ Gott unser Heil und alles, was dieser heilsame Gott für uns Menschen noch ist, ist Ausdruck davon, dass er unser Heil „ist“. Weil das Heil in diesen beiden Richtungen vollständig ist, ist es nicht etwas „neben“ Gott oder „anderes“ als Gott, sondern Gott selber. Gott „ist“ das Heil der Menschen, so dass mit dem Begriff ‚Heil‘ etwas maßgebliches über den im Christentum bekannten Gott gesagt wird und ‚Heil‘ in diesem Sinne eine Eigenschaft Gottes bezeichnet. Mehr noch: Heil ist in der jüdisch-christlichen Tradition die alles entscheidende und damit herausragende Eigenschaft Gottes, von dem her die Glaubenden ihr Heil und das Heil ihrer Welt erhoffen: Gott „ist“ das Heil der Menschen – nicht mehr und nicht weniger.

Wenn auch wir Christen das Heil der Menschen und der Welt ganz von Gott her erwarten, so setzen wir doch darauf, dass Gottes Heil „nicht an der Freiheit der Menschen vorbei[geht], sondern [sich] ereignet ... als Vollzug dieser Freiheit selber“ (ebd., 236). Menschen bedürfen der Heilung durch Gott – und doch sind sie im Geschehen der heilenden Zuwendung „Mitproduzenten“ ihrer Heilung. Denn es ist ihr Leben und ihre Welt, die in Gott ihre Erfüllung und Vollendung finden; und sie selbst sind es, die ihr Leben und ihre Welt bestimmen. Der im Christentum bekannte Gott erfüllt und vollendet nicht an dieser Bestimmung vorbei, erfindet also nicht einfach Leben und Welt der Menschen, sondern bringt das von Menschen gelebte und in diesem Sinne erfundene Leben in der von ihnen „gemachten“ Welt zur Erfüllung und Vollendung. So sehr Gott sie auch aus dem mit ‚Sünde‘

gemeinten Widerspruch und aus den mit ‚Ersünde‘ bezeichneten Verstrickungen erlösen muss, so sehr ruft Gott die Menschen in die Verantwortung, sich zu seinem Heil zu bekennen. Sofern Menschen diese Verantwortung annehmen, prägt dies ihr Leben – und ist so Moment des Heils, das Christen von Gott her erhoffen. Gott „ist“ Heil, aber gerade so, dass die Menschen, dessen Heil er „ist“, nicht nur die Adressaten, sondern zugleich auch die Mitakteure dieses Heils sind. Um dies mit Karl Rahner zu sagen und so zu autorisieren: Weil durch die heilsame Zuwendung Gottes die Menschen ermächtigt werden, das Heil von Gott her anzunehmen und an diesem Heil mitzutun, weil also die Annahme dieses Heils und dessen praktische Antizipation als Folge der heilsamen Zuwendung Gottes gedeutet werden können, deshalb besteht für Christen „zwischen Fremderlösung und einer sogenannten Selbsterlösung kein wahrer und kein echter Gegensatz“ (ebd., 237).

2. Gottes Heil in Geschichte und „in Beziehung“

Über die Jahrhunderte hinweg wurden diese Momente der christlichen Heilshoffnung theologisch in zwei (zumeist gleichzeitige) Extreme aufgelöst und dadurch verdrängt. *Einerseits* wurde das Gottesheil radikal vergegenwärtigt und *andererseits* wurde es ebenso radikal an das Ende der Geschichte geschoben, durch beide Vereinseitigungen aber der Verantwortung der Menschen entzogen und ihr Mittun letztlich ausgeschlossen. Das *eine* Extrem wurde christologisch erreicht: Durch seinen Sühnetod am Kreuz hat Jesus Christus die Menschen ein für allemal von der Sünde, zumindest aber von deren Macht erlöst – und damit etwas geleistet, zu was die Menschen von sich aus prinzipiell nicht in der Lage sind. Durch diese einsame und heroische Leistung Jesu Christi werden die Menschen – zwar unverdient, gleichwohl unüberwindbar – geheilt und stehen somit in Gottes Heil. Ihre Geschichte wird, zumindest was das Heil angeht, „stillgestellt“ (vgl. Grey 1991, 156). Die intendierte Erfüllung und Vollendung ist immer schon da und ein „mehr“ an Heilung letztendlich nicht möglich. Was die Menschen angesichts des immer schon gegenwärtigen Heils nur noch tun müssen, aber auch nur können, ist, es immer wieder neu in Anspruch zu nehmen. Das *andere* Extrem wurde eschatologisch erreicht: Am Heil Gottes haben die Menschen erst Anteil, wenn sie aus ihrer Geschichte erlöst und an der endzeitlichen Gemeinschaft mit Gott teilhaben. So erscheint das von Gott erhoffte Heil als eine für die unter den Bedingungen der Geschichte lebenden Menschen gänzlich ausstehende Zukunft, angesichts derer jetzt noch kein wirkliches Heil geschehen kann. Auch durch dieses gänzlich ausstehende Heil Gottes wird die Geschichte der Menschen „stillgestellt“, nämlich gleichermaßen alles in dieser Geschichte vom endzeitlich ausstehenden Heil her relativiert.

Ethik lässt sich unter beiden heilstheologischen Extremen nicht betreiben, da man in deren Bann gesolltes Handeln nicht auf Gottes Heil hin orientieren kann. Was immer über das gesollte Handeln der Menschen bzw. der Christen gesagt werden könnte, es stände bestenfalls in einer „pädagogischen“ Verbindung zu dem Gott, der für uns Menschen unser Heil „ist“. Um dieses Heil theologisch-ethisch ernsthaft ins Spiel bringen zu können, wird sich eine theologische Ethik daher zwischen diesen Extremen bewegen müssen, wird also auf Heilung setzen, statt sich auf die Gegenwart von Gottes Heil zu verlassen, zugleich aber auf Heilung drängen, statt sie auf „ewig“ auszusetzen. Ein solches heilstheologisches Profil ist der Ethik heutzutage leicht möglich, da in der zeitgenössischen Theologie beide Extreme zumeist vermieden werden (vgl. etwa Kessler 1972; Pröpfer 1988; Werbick 1990). Für die Ethik sind zwei theologische Ansätze besonders instruktiv, nämlich (a) die Befreiungs- und (b) die Feministische Theologie, da dort Gottes Heil ins theologische Zentrum gerückt und mit dem Handeln der Menschen innigst verbunden wurde. Von diesen Theologen lässt sich lernen, dass Gottes Heil als ein Heil für *alle* Menschen und zugleich als ihr *je besonderes* Heil gedacht werden muss – und das genau dieses Heil für Christen das Sollen ihres Handelns ist (c).

(a) Die auf Befreiung zielende Praxis lateinamerikanischer Christen und ihrer Kirche reflexiv begleitend, hat die Befreiungstheologie theologisch eingeholt, dass „Heil ... nicht ... etwas ‚Überirdisches‘“ (Gutierrez 1973, 138), sondern etwas ist, „das schon jetzt real und konkret wirksam wird, die gesamte menschliche Seinsweise umgreift, verwandelt und in Christus zu ihrer Vollendung führt“ (ebd.). Dass dabei Gottes Heil die Menschen als Akteure eben dieses Heils anspricht, klärt Gustavo Gutierrez, Vater der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, über die drei „Anker“ der Heilsgeschichte Gottes auf: (1.) Gottes Heilwerk an den Menschen und ihrer Geschichte beginnt mit seiner Schöpfung, wobei die Menschen zur Fortführung der Schöpfung und des damit begonnenen Heilswerkes berufen sind. Insbesondere die, die gegen Elend und Ausbeutung kämpfen und so eine gerechte Gesellschaft aufbauen, nehmen an der der Schöpfung innewohnenden Bewegung auf deren Vollendung teil. (2.) Für das Ende der Geschichte ist den Menschen von Gott als neue Schöpfung, neuer Bund und neues Reich verheißt, dass sein Heil in der ewigen Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott endgültig wird. Zwischen dieser Verheißung und ihrer teilweisen Erfüllung bereits in der Geschichte „besteht eine dialektische Beziehung“ (ebd., 151): Die Verheißung wird in geschichtlichen Gegebenheiten und daher auch in menschlicher Praxis erfüllt, „jedoch *noch nicht* in vollem Maße. Sie projiziert sich immer wieder in die Zukunft und bringt eine permanente Bewegung in die Geschichte“ (ebd. – Herv. im Orig.). Das „noch nicht in vollem Maße“ treibt die Hoffenden nicht aus ihrer Geschichte, da sie sich „nur *im* geschichtlichen, zeitlichen und irdischen Ereignis ... der künftigen letztgültigen Vollendung öffnen“ (ebd., 159 – Herv. im Orig.) können. (3.) Jesus Christus ist Gottes Geschenk radikaler Befreiung, da wir Men-

schen durch ihn in die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen und so in das von ihm verkündete Reich Gottes eingeführt werden. Das Wachsen dieses Reiches ist jedoch „ein Prozeß, der sich geschichtlich *in* der Befreiung vollzieht, insofern diese eine größere Realisation des Menschen ermöglicht und die Bedingung für eine neue Gesellschaft ausmacht, ohne jenes jedoch auszuschöpfen. ... Man kann sagen, das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen *sei* Wachstum des Reiches; *sei* Heilsereignis. Jedoch ist es weder das *Kommen* des Reiches selbst noch die *ganze* Erlösung“ (ebd., 171 – Herv. im Orig.).¹

(b) Von der Befreiungstheologie inspiriert, hat die Feministische Theologie gleichwohl eigene Wege zu Gott, der für uns Menschen das Heil „ist“, gesucht und ihn – zumindest im Kontext der Erfahrungswelten weißer Frauen in den westlichen Gesellschaften – als eine beziehungshafte und beziehungsstiftende Kraft „entdeckt“ (vgl. Heyward 1986). „Beziehung“ nehmen feministische Theologinnen als fundamentale Kategorie, um Gottes heilsame Zuwendung zu den Menschen auszusagen, und deuten Heil als Prozess der Heilung in und von Beziehungen (vgl. Sattler 1997): In Reflexion der Erfahrungen, aber auch der Ideale und Hoffnungen von Frauen werden Menschen grundlegend als „in Beziehung“ gesehen – zu anderen Menschen und zu Gott. Wenn auch nicht in der Weise wechselseitiger Verwiesenheit ist auch Gott, der die Menschen als Beziehungswesen geschaffen hat, „in Beziehung“, „bezieht“ nämlich seine Schöpfung in seine Beziehungswirklichkeit „ein“ und gewährt so ihr Dasein und hält sie in ihrem Dasein (vgl. ebd., 472f.). Das Heil Gottes ereignet sich, wenn Beziehungen zwischen den Menschen und zu Gott *gelingen und dazu von ihren Störungen und Verletzungen „geheilt“* werden. Gottes Beziehungswille ermöglicht dieses Heil; die von Gott gestiftete Beziehungsfähigkeit verwirklicht es (vgl. ebd., 485).

Um Gottes heilende Zuwendung weiter auszuleuchten, verweisen feministische Theologinnen auf die biblischen Erzählungen von Jesus aus Nazareth. Ganz und gar Mensch ist dieser Jesus für sie allerdings, auch in seinem Kreuzestod, kein „einsamer Held“ (Grey 1991), sondern steht wie alle anderen Menschen „in Beziehung“ und ist das, was er ist, durch seine Beziehungen zu anderen Menschen. Dabei lenken sie ihre Aufmerksamkeit auf die Frauen in seiner Umgebung und sehen sie als Subjekte ihrer Beziehungen zu ihm, die so die Gestalt Jesu mitbestimmen (vgl. Moltmann-Wendel 1991, 100f.). Eine prominente Rolle spielen Frauen gerade in den Erzählungen von Jesu Heilungen: Jesus wendet sich im Namen Gottes den der Heilung bedürftigen Menschen zu, macht sie aber nicht auf wunder-

¹ Angesichts dieser befreiungstheologischen Ansichten hat sich das kirchliche Lehramt um die „Heilsbotschaft in ihrer Ganzheit“ Sorgen gemacht; die Befreiungstheologen wurden vor der theologischen Auflösung der Erlösung in Befreiung gewarnt (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 1984; siehe dazu Kessler 1987). Letztlich hat das Lehramt aber deren Sicht auf das in die Geschichte einbrechende und praktisch antizipierte Heil, wenngleich mit anderen Worten, bestätigen müssen (Kongregation für die Glaubenslehre 1986; vgl. etwa Nr. 43).

same Weise unsterblich, sondern erweckt sie „lediglich“ zu genau dem Leben, das Gott ihnen zgedacht hat (vgl. Schottroff 2001, 30f.). Heilend wirkt, wie in der Erzählung von der „blutflüssigen“ Frau berichtet, nicht Jesus allein, sondern das in der Beziehung zu ihm mögliche Vertrauen auf Gott: „Dein Glaube hat dich gerettet“ (Mk 5,34). Die Heilungen Jesu werden daher in der Feministischen Theologie nicht christozentrisch gedeutet, als ob dem heilenden Jesu als Sohn Gottes etwas möglich wäre, was allen anderen Menschen unmöglich wäre. Heilend wirkt nicht Christus allein, sondern „mindestens zwei, oder noch besser drei, vier und fünf, die dem Tod nicht glauben“ (Schottroff 2001, 37), sich im Vertrauen auf Gott dem Tod widersetzen und aus der Kraft Gottes Menschen zum Leben erwecken. Mit der göttlichen Kraft der Heilung sind prinzipiell alle Menschen begabt. Bewundert man dagegen die von Jesus berichteten Heilungen als „Wunder“, wird man gehindert, die „Begabung mit göttlicher Kraft ernst zu nehmen. Auch wir können uns gegenseitig heilen und mit der Kraft Gottes beschenken“ (ebd., 36).²

(c) Gottes Heil ist, so lässt sich von den Befreiungstheologen lernen, in der Geschichte als deren Dynamik gegenwärtig, derer wir Menschen uns nur durch deren praktischen Antizipation versichern können. Wer auf Gottes Heil hofft, kann nicht anders hoffen, als am Heilungswerk Gottes mitzuwirken und entsprechend sich und andere aus Elend und Ausbeutung zu befreien. Dabei heben die Befreiungstheologen den Universalismus von Gottes Heil hervor: Gott will das Heil aller Menschen und befähigt entsprechend alle Menschen, an seinem Heil mitzuwirken – und zwar bevor sie von Gott als dem Ursprung dieses Heils wissen und ihn im Glauben anerkennen. Dieses Heil Gottes für alle Menschen vollzieht sich, so können wir von der Feministischen Theologie lernen, „in Beziehung“, soll heißen: in dem Beziehungsgeschehen zwischen Menschen und dem heilenden Gott. Deswegen ist dieses Heil, so heben feministische Theologinnen hervor, jeweils konkret – und den Bedarfen und Handlungsressourcen der jeweils heilungsbedürftigen Menschen angemessen. Zwar ist der eine Gott aller Menschen Heil, das Heil der „blutflüssigen Frau“ ist aber ein anderes als das des Zöllners, das Heil der in Deutschland von ihrem Ehemann geschlagenen ein anderes als das der im Sudan heimatlosen und hungernden Frauen.

Gott, der für alle Menschen jeweils ihr *besonderes* Heil „ist“, lässt sich theologisch-ethisch als Grund und Ziel gesollten Handelns aussagen: Weil er das Heil der Menschen will, beauftragt und befähigt er in seiner heilsamen Zuwendung Menschen zum heilsamen Handeln in ihrer Welt, macht sie zu Mitproduzenten

² Wie die Befreiungstheologie hat auch die Feministische Theologie ihre skeptische Anfrage aus der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre erhalten, ob sie nicht die Unterschiede zwischen Männern und Frauen in ihrer anthropologischen, theologischen und lebenspraktischen Relevanz vernachlässige, wenn sie diese Unterschiede als *gender*, also als historisch-kulturelle Gegebenheiten analysiere (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 2004). Die kirchenamtliche Anerkennung ihrer theologischen Einsichten steht für die Feministische Theologie noch aus.

seines Heils. Immer dann, wenn Menschen ihre Beziehungen zu sich, zu anderen Menschen und zu Gott heilen, ist Gott wirklich bei ihnen und so inmitten ihrer Geschichte anwesend. Christen, die an diesen Gott glauben und deshalb das Ziel ihrer Heilshoffnung kennen, können diesen Glauben nur verwirklichen, wenn sie der Berufung durch ihren Gott folgen und selbst heilend in ihrer Welt wirken. So aber wird ihnen das Heil, mithin ihr Gott, der eben dieses Heil „ist“, zum Sollen ihres Handelns.

3. Heil des einzig wahren Gottes

In der Urgeschichte des christlichen Gottesglaubens sind es vor allem zwei Erfahrungen, die die Hoffnung auf das von Gott her den Menschen zukommende Heil begründet, nämlich der Exodus, also die Herausführung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten (Ex 1,8ff, 14f, 20,2) und die Schenkung des Landes für das Volk Gottes (Gen 12, 1-3; Dtn 26,1ff). Von diesen Erfahrungen her lernte Israel auf die bleibende Gegenwart Gottes und sein Heil zu setzen. Weil sogar über alle Verfehlungen des Volkes hinweg in seiner Zusage treu und weil als rettende Kraft mächtiger als alle äußeren Anfeindungen, wird dieser heilsame Gott zum wahren und damit gegenüber den anderen Göttern zunächst im eigenen Volk, später auch gegenüber den Göttern der anderen Völker zum *einzig* wahren Gott (vgl. etwa Lohfink 1983; Weippert 1997). Allein dieser Gott ist das Heil für sein Volk und darüber hinaus auch für alle Völker und deshalb in Wahrheit Gott; alle anderen Götter sind dies jedoch nicht und deshalb keine wahren Götter. In diesem Sinne kehrte Moses vom Berg Sinai zurück und verkündete im Namen Gottes: „Ich bin der Herr, dein Gott! ... Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (Dn 5,6f).

Seit der europäischen Aufklärung – von David Hume über Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche bis hin zu Odo Marquard – wird (gerade auch) dem Christentum wegen des „ersten Gebots“, also wegen ihres Monotheismus' vorgeworfen, das eigentlich versprochene Heil in sein Gegenteil, in Intoleranz und Gewalt zu verkehren. In dieser Linie steht auch die Kritik des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann. Die von Moses vorgenommene, oder besser: die dieser Figur zugesprochene Unterscheidung zwischen dem wahren Gott und den unwahren Götzen begründet für Assmann eine gewalttätige Semantik und imperiale Herrschaftsansprüche, letztlich eine inhärente Disposition zur Gewalt. Inhalt dieser „mosaischen Unterscheidung“ (vgl. Assmann 2000b, 17-23) ist es, auf dem Gebiet der Religion zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, und Folge dieser Unterscheidung ist es, dass man „die Verehrung eines einzigen als des einzig wahren

Gottes fordert und alle anderen Götter zu ‚Götzen‘, d.h. Lug und Trug erklärt“ (ebd. 2003, 131).³

Für Assmann ist keineswegs jeder, der wahr und falsch unterscheidet, gewalttätig. Schließlich urteilt er selbst über Religionen und muss folglich eine entsprechende Unterscheidungskompetenz wahrnehmen (vgl. John 2002, 150). Doch bei der „mosaischen Unterscheidung“ wird, seiner Rekonstruktion zufolge, in Vertretung Gottes wahr von unwahr unterschieden – und in allerhöchster Autorität der eigene Gott als wahr behauptet, die anderen Götter dagegen als unwahr, als Götzen verleumdet. Als eine „sekundäre Religion“⁴ erheben sich die monotheistischen Religionen über andere Religionen und unterziehen diese ihrem prüfenden Urteil. Dabei beanspruchen sie Vernunft – und zwar als eine Eigenschaft ihres Gottes und ihrer Gottesbeziehung. Sekundäre Religionen beanspruchen also eine in Gott selbst fundierte Wahrheit. Und diese Wahrheit ist es, die die anderen Religionen richtet: Der wahre Gott spricht sein Urteil über die falschen Götter. Die, die an ihn glauben, wissen sich in seiner Wahrheit – und die anderen in der vernichtenden Verurteilung durch den wahren Gott. So aber zielt die „mosaische Unterscheidung“ auf die Vernichtung anderer Religionen, wie es sich nach Assmann vor allem im biblischen Verbot der Fremdgötter und Gottesbilder zeigt. Es „wendet die theologische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gott und Götzen, ins Politische und interpretiert sie im Sinne von Freund und Feind“ (ebd., 131).

In seiner Kritik geht es Assmann weniger um die Intoleranz Gottes, als um die Intoleranz derer, die an den einzig wahren Gott glauben, und um deren im Glauben begründete Gewaltbereitschaft.⁵ Seine Kritik ist *radikal*, zielt auf die Wurzel

³ Die von ihm problematisierte Unterscheidung zwischen wahr und unwahr nennt Assmann die „mosaische Unterscheidung“, weil sie in ihrer kulturellen Fortschreibung und Legitimation auf die Erzählung von Moses und dem Geschehen am Berg Sinai zurückgeführt wird. „Der Raum, der durch diese Unterscheidung ‚getrennt und gespalten‘ und dadurch zuallererst geschaffen wird, ist der Raum des jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus. Es handelt sich um einen geistigen oder kulturellen Raum, der durch diese Unterscheidung konstruiert und von Europäern nunmehr seit fast zwei Jahrtausenden bewohnt wird“ (ders. 2000b, 18).

⁴ Während „primäre Religionen“ durch die Unmittelbarkeit zum Göttlichen gekennzeichnet sind, brechen – so die terminologische Unterscheidung – sekundäre Religionen diese Unmittelbarkeit durch ihre reflektierenden Theologien (vgl. ders. 2000c, 123ff.). An anderer Stelle nennt Assmann diesen Religionstyp „Gegenreligion“: „Ich möchte diesen neuen Religionstyp ‚Gegenreligion‘ nennen, weil er alles, was ihm vorausgeht und was außerhalb seiner liegt, als ‚Heidentum‘ ausgrenzt“ (ders. 2000b, 20).

⁵ Dabei sind es, Assmann zufolge, „von den drei ... abrahamitischen Religionen ... niemals die Juden, sondern ausschließlich die Christen und die Muslime gewesen, die diese Gewalt in die Tat umgesetzt haben“ (Assmann 2000c, 131). Zwar wurde der Monotheismus in der Darstellung der hebräischen Bibel „in Form von Massakern durchgesetzt“ (ebd.). Doch tatsächlich unterblieben die Massaker, weil im Judentum die inhärente Gewaltbereitschaft durch Selbstausgrenzung gebändigt wurde: Der jüdische Monotheismus zieht eine Grenze zwischen Israel und den Völkern und deswegen keine Grenze zwischen Freund und Feind. Zum Feind wird nur der, der diese von innen gezogene Grenze nicht achtet. Zu dieser Selbstausgrenzung bedarf es keiner Gewalt, zumindest keiner Gewalt nach außen. Christentum und Islam haben diese Grenze nicht einhalten können, da sie ihren Gottesglauben universalisiert haben. Der einzige und einzig wahre Gott ist nicht der Gott eines Volkes, sondern Gott aller Menschen. Diese Universalisierung verlangt Gewalt, verlangt die Realisierung der gewaltförmigen Semantik des biblischen Monotheismus: „Die Gewalt ihres Gottes gegen die anderen Götter gibt ihnen das Recht, Gewalt gegen

(auch) des Christentums. Der Vorwurf lautet: Intoleranz, Menschenverachtung und Gewalttätigkeit sind dem Christentum nicht äußerlich, sondern inhärent. Sie haben ihre Ursache in der Grundlogik des für das Christentum kennzeichnenden monotheistischen Gottesglaubens.⁶ Und seine Kritik ist *ethisch* begründet: Sie beschäftigt sich nicht mit dem Wahrheitsanspruch (auch) des christlichen Glaubens an den einzigen und einzig wahren Gott, sondern kritisiert diesen unter ethischen Gesichtspunkten als intolerant, menschenunwürdig und gewalttätig. Bestritten wird nicht, dass der in Israel gewachsene Anspruch des wahren und dabei einzigen Gottes theologisch haltbar und der polytheistischen Gegenbehauptung überlegen ist; bestritten wird, dass die monotheistische Behauptung, wie theologisch auch immer begründet, auf der Ebene praktischen Sollens gerechtfertigt werden kann.

Bibeltheologisch wird Assmanns Rekonstruktion der „mosaischen Unterscheidung“ widersprochen. In Auslegung der Moses-Erzählung interpretiert etwa Erich Zenger: „JWHW [definiert - Einf.] sein Gott-Sein nicht als Antithese zur Vielzahl anderer Götter, sondern er expliziert seine göttliche Einzigartigkeit mit der Antithese von Freiheit und Sklaverei. Deshalb kann bzw. muß man sogar die einzelnen Gebote des Dekalogs als Explikation dieser fundamentalen ‚Gottes-Wahrheit‘ begreifen: In und mit den Zehn Geboten wird der Raum der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Solidarität gestiftet und geschützt – von einem Gott, der sich darin als der wahre Gott erweist“ (Zenger 2003, 162). Im biblischen Monotheismus geht es – so Zenger mit Verweis auf Psalm 82 – nicht „um die Alternative Monotheismus vs. Polytheismus, sondern um Unfreiheit und Rechtlosigkeit von Menschen sowie Zerstörung der Schöpfung auf der einen Seite und um Freiheit und Menschenwürde sowie Errichtung und Verteidigung der Erde als Lebenshaus auf der anderen Seite“ (ebd., 163).

Menschen zu üben, die in ihren Augen anderen Göttern anhängen“ (ebd.). Und diesem Recht zur Gewalt folgt bald schon und immer wieder deren Anwendung.

⁶ Assmanns Kritik der „mosaischen Unterscheidung“ nimmt die drei abrahamitischen Weltreligionen in Kollektivhaftung. Innerhalb der christlichen Theologie sucht man aus dieser Kollektivhaftung zu fliehen und die Kritik auf das Judentum und den Islam abzuschieben. Spätestens seit Eric Petersons „Der Monotheismus als politisches Problem“ (1935) wird dazu die christliche Trinitätslehre in den theologischen Mittelpunkt gerückt und darüber das Christentum in Distanz zum biblischen Monotheismus gebracht (vgl. etwa Moltmann 1980). Dieser Lösungsweg ist nicht nur unsolidarisch gegenüber den beiden anderen abrahamitischen Religionen, was insbesondere gegenüber dem Judentum als der Wurzel des Christentums und der Religion von Jesus aus Nazareth verwerflich ist (deshalb neuerdings: ders. 2002). Problematisch ist die trinitätstheologische Aufhebung des biblischen Monotheismus auch deshalb, weil es das christliche Gottesbekenntnis in Distanz zu den ausdrücklichen Gottesverweisen Jesu bringt (vgl. etwa Merklein 1987) – und damit in Distanz dazu, was trinitätstheologisch eigentlich ausgesagt werden soll, dass der in Israel entdeckte und von Jesus als „Vater unser“ bekannte Gott in Jesus von Nazareth den Menschen widerfahren ist (vgl. Freyer 2003). Der trinitätstheologischen Überwindung des biblischen Monotheismus hat daher Karl Rahner widersprochen und das Bekenntnis zum einzigen Gott als „das wirkliche Grunddogma des Christentums“ (Rahner 1978, 131) ausgezeichnet (vgl. auch ders. 1983b).

Diesem exegetischen Befund zufolge geht es also beim biblischen Monotheismus um die Verheißung von Gottes Heil. Der Gott Israels wird von seinem Volk parteiisch auf der Seite des Heils verortet und genau in dieser Parteilichkeit wird seine Einzigartigkeit und Wahrheit gesehen. Nur der Gott, der ganz und gar für das Heil des Volkes und darüber hinaus aller Menschen ist, ist ein *wahrer* Gott; alle Götter jedoch, die die Menschen versklaven und zu Unrecht und Zerstörung führen, sind mit diesem Gott des Heils nicht vergleichbar und stehen mit diesem nicht auf gleicher Ebene, oder *besser*: sind nicht Gott, wie dieser Gott ist, oder *noch besser*: sind nicht Gott, sondern selbst geschaffene „Götzen“ und das Heil der Menschen bedrohende „Mächte“ und „Gewalten“. Und weil der wahre Gott ein Gott des Heils für alle ist, deswegen ist er für sein Volk auch der *einzig* Gott. Gemessen an seinem Heilswillen haben es die anderen Götter schlecht gemacht: Sie sehen und verstehen nichts vom Heil; sie tappen hilflos in der Dunkelheit herum „und die Fundamente der Erde geraten ins Wanken“ (Ps 82,5). Deswegen hält der Gott des Heils „inmitten der Götter ... Gericht“ (Ps 82,1f) und verjagt diese „wie unfähige Minister“ (Ps 82,7) aus ihrem Amt. Einzig der richtende Gott ist von nun an Gewähr für das Heil seines Volkes und darüber hinaus auch für das aller Menschen (vgl. Ps 82,8). Was zunächst aus Erfahrungen mit den anderen Göttern begründet ist, wird zunehmend zu einer systematischen Gewissheit: Nur wenn „im Himmel und auf Erden“ *ein einziger* Gott wahrhaft Gott ist, ist das Heil für alle Menschen möglich. Deren Heil wird nicht zwischen Göttern ausgehandelt, sondern wird von dem einzigen Gott gewollt und durch dessen Hand bewirkt. Das Heil der Menschen entscheidet sich deshalb nicht im Streit der Götter, sondern im „Streit“ der Menschen mit ihrem Gott, der zwar ihr Heil will, es ihnen aber nicht aufzwingt, oder *genauer*: nicht aufzwingen kann, ohne es zu zerstören.

In dem durch die hebräische Bibel angeleiteten Gottesglauben geht es also nicht eigentlich um wahr oder falsch; und schon gar nicht geht es um Freund oder Feind. Es geht um das Heil für das Volk Israel und für alle Menschen; aber weil es den Glaubenden gerade darum geht, setzen sie auf den wahren und dabei einzigen, zumindest den einzig wahren Gott. Dem biblischen Monotheismus ist deshalb die Symbiose von Heil und Wahrheit/Einzigartigkeit zu eigen. Die Zuschreibung, Gott sei der wahre Gott und im Unterschied zu allen anderen Göttern der einzig wahre Gott, ist eine Funktion des Vertrauens, dass dieser Gott das Heil für sein Volk und für alle Menschen ist. Die monotheistische Unterscheidung ist deshalb nicht primär eine logische, sondern eine praktische und dabei parteiliche Unterscheidung zwischen Freiheit und Sklaverei mit der Option für die Freiheit, zwischen Rettung und Unterdrückung mit der Option für die Rettung, eben die Unterscheidung zwischen Heil und Unheil mit der Option für das Heil.

Assmans Vorwurf kann also für die logische Unterscheidung „von wahr und falsch auf dem Gebiet der Religion“ zurückgewiesen werden, da diese als Funktion der

biblischen Heilshoffnung „zivilisiert“ wird. Damit allerdings ist sein Vorwurf noch nicht vom Tisch. Denn auch wenn die inhärente Intoleranz und Gewaltbereitschaft des biblischen Monotheismus nicht durch dessen Unterscheidung zwischen wahren und falschen Göttern begründet wird, so können diese als Folge der monotheistischen Heilshoffnung bestehen: Nicht die falschen Götter und ihre Götzendiener gilt es im Dienst des wahren Gottes zu bekämpfen. Aber zu kämpfen verlangt dieser Gott schon, nämlich im Namen seines Heils gegen die Sklaverei und damit irgendwie auch gegen die Sklavenhalter, gegen die Gewalt und damit irgendwie auch gegen die Gewalttäter, gegen das Unheil und damit irgendwie auch gegen diejenigen Menschen, die Unheil stiften und davon profitieren. Wer das Heil für sein Volk und darüber hinaus auch das für alle Menschen „kennt“, sieht sich berechtigt, gar verpflichtet, in diesem Kampf das Heil auch gegen Widerstände und gegebenenfalls auch gegen die Zustimmung der Heilsbegünstigten, „letztlich“ in deren eigenen Interesse und daher „mit guten Gewissen“ durchzusetzen. Trifft also Assmann mit seinem Verdacht, dem (auch) christlichen Gottesglauben sei eine gewalttätige Semantik zu eigen, den biblischen Heilsuniversalismus, in dessen Dienst der Monotheismus steht?⁷

Die Hinweise aus der Feministischen Theologie können helfen, diese Frage zu verneinen. Verdächtig ist nicht eigentlich der *Heilsuniversalismus*, also die Verheißung, dass Gott das Heil aller Menschen will und entsprechend in der Geschichte der Menschen wirksam ist, sondern jede Form von *Heilspaternalismus*, wenn also Glaubende im Namen des heilsamen Gottes über das Heil aller Menschen Bescheid wissen und entsprechend alle Menschen mit Gottes Heil zu versorgen trachten. Genau diesen Paternalismus aber versagt man sich, wenn man Gottes Heil als ein Beziehungsgeschehen versteht, das nicht allein von der Kraft Gottes, sondern auch vom „Heilsbedarf“ der Menschen und ihren eigenen Möglichkeiten erfüllten Lebens bestimmt wird. Wird Heil als Beziehungsgeschehen erhofft, dann haben alle Menschen ein Mitspracherecht über das, was ihr Heil ist. Wer so auf das Heil von Gott her hofft, der kann dies nicht an den Hoffnungen der Menschen vorbei tun, sondern ist von den Heilsbedarfen der Menschen und ihren Möglichkeiten erfüllten Lebens abhängig – und zwar unabhängig davon, ob diese der Heilszusage Gottes trauen und den Grund auch ihres Heils in Gott (aner-)kennen. In der praktischen Antizipation von Gottes Heil ist den Glaubenden damit jede Form von Heilspaternalismus verwehrt. So sehr ihnen das Heil Gottes ein Sollen ist, so wenig sind sie im Vollzug dieses Sollens berechtigt, zu wissen, was ihren Mitmenschen

⁷ Diesem Verdacht wird man theologisch nicht beikommen, indem man auf den prinzipiellen Gewaltverzicht hinweist, den – so behauptet es zumindest Norbert Lohfinks (2005) – das Volk Israel „gelernt“ habe. Denn auch wenn die Ausübung von Gewalt durch Gott verboten wird, so kann der Heilsuniversalismus gleichwohl einen inhärenten Hang zur Gewalt aufweisen. Man könnte Lohfinks These geradezu als Beleg für diesen Hang nehmen, dass nämlich für den biblischen Heilsuniversalismus die inhärente Gewaltbereitschaft nur durch einen prinzipiellen Gewaltverzicht gebändigt werden konnte.

zum Heile ist, und etwas zu tun, dem andere widersprechen. Gott wirkt heilend „in Beziehung“ zu den Menschen, weswegen sich die Glaubenden in Antizipation von Gottes Heil ebenfalls „in Beziehung“ zu ihren Mitmenschen bringen müssen. Mit dieser theologischen Ausdeutung trifft man zwar nicht die „mosaische Unterscheidung“, weil kaum behauptet werden kann, dass dieses Heilsverständnis den „kulturellen Raum“ des Christentums seit Anbeginn prägt. Aber wer in dessen Traditionszusammenhang an den in Israel entdeckten Gott glauben will, der sollte – so die Erwiderung auf Assmanns Verdacht – auf ein Gottesheil setzen, das nicht nur alle Menschen zum Ziel hat, sondern zugleich alle Menschen zu Subjekten dieses Heils macht, wenn er denn den Gott seines Glaubens nicht verraten will.

4. Die Gerechtigkeit von Gottes Heil

Weil auf einen Gott hoffend, der das Heil für alle Menschen „ist“, sah sich Israel gefordert, diesen Gott als den einzig wahren Gott zu behaupten und folglich den Götterhimmel zu leeren. Die Wahrheit Gottes rechtfertigt aber keineswegs Intoleranz und Gewaltbereitschaft, sondern nötigt denen, die auf sein Heil hoffen, eine hohe Sensibilität gegenüber den Heilsbedarfen und -ressourcen seiner Mitmenschen ab, gleichgültig ob diese ihren Glauben teilen oder nicht. Als ein Gott, der das Heil aller Menschen „ist“, sprach Israel seinem Gott aber nicht nur Wahrheit, sondern auch Gerechtigkeit zu – und schuf damit die Trias von Heil, Wahrheit und Gerechtigkeit. Ging die Wahrheit zu Lasten aller anderen Götter, musste sich Israel für die Gerechtigkeit seines Gottes die für Gerechtigkeit zuständige Gottheit „einverleiben“ und die mit ihr verbundene, relativ profane Gerechtigkeitsvorstellung theologisch „aufrüsten“ (a). Durch deren Theologisierung wurde die Gerechtigkeit mit imperativer Energie aufgeladen – und die moderne Vernunftmoral mit ihren Maßgaben von Unparteilichkeit und Verallgemeinerung vorbereitet (b). Erst nachdem die moderne Moral das in Israel entdeckte unbedingte Sollen „übernommen“ hat, kann die christliche Ethik gesolltes Handeln in Antwort auf den Gott, der das Heil aller Menschen „ist“, in besonderen Orientierungen derjenigen auslegen, die sich von diesem heilsamen Gott angerufen wissen (c).

(a) Im Gericht über die Götter erfuhr die Gottheit der Gerechtigkeit⁸ ein besonderes Schicksal. Sie wurde nicht eigentlich gerichtet und vernichtet, sondern wurde durch den Richter aller Gottheiten „eingenommen“; sie ging in ihm, den einzig

⁸ Määr, Tochter des Schöpfergottes, bewohnte als Göttin der Gerechtigkeit die ägyptische Welt, während in Mesopotamien der Sonnengott Gott der Gerechtigkeit war. Materialiter eröffneten diese Gottheiten einen Raum für gemeinschaftsbezogenes Handeln in einer stabilen und harmonischen Gesellschaft; in diesem Raum galten „relativ profane“ (Assmann 2000c, 6) „Erziehungslehren“ (ebd., 5), zu der Tischsitten und Benimmregeln ebenso gehörten wie allgemeine Prinzipien der Mitmenschlichkeit und Vorschriften für Richter oder staatliche Beamte (vgl. ders. 1990). Spuren dieser Gottheiten finden sich auch im hebräischen Testament, etwa in Ps 110,4; Eingang fanden auch die recht profanen und eher utilitaristischen Lebensregeln gemeinschaftsbezogenen Handelns (vgl. ebd., 7).

wahren Gott auf. Wie die Wahrheit wurde auch die Gerechtigkeit als Funktion des Heils zu einer Eigenschaft Gottes. Die Idee der Gerechtigkeit und dessen materiale Füllung fand Israel in der altorientalischen Welt vor; es griff sie theo-logisch auf und veränderte sie dadurch. War Gerechtigkeit andernorts ein relativ profanes Ding, wurde für Israel Gott zum Gesetzgeber richtigen Handelns und Gerechtigkeit zum Inhalt seines Willens. Damit verschwand die Grenze zwischen Opferkult und Gerechtigkeit, also zwischen dem, was man Gott schuldet, und dem, was man seinen Mitmenschen und der Gemeinschaft schuldet. Besonders eindrucksvoll hatten die Propheten, vor allem Jesaja, Amos und Micha, diese Verknüpfung von rechtem Glauben und richtigem Handeln vorgenommen. In ihrer zum Teil ätzenden Opferkritik hatten sie von Israel das richtige Tun, also Gerechtigkeit, als den wahren Dienst am wahren Gott gefordert (vgl. z.B. Am 5,21ff).

Literarisch setzt auch die Theologisierung der Gerechtigkeit mit der Figur Moses ein. Vom Berg Sinai brachte dieser die „thora“, also die Weisungen des einzig wahren Gottes mit. Die „thora“, ins Deutsche singularisch als „das Gesetz“ übersetzt, ist weniger ein Gesetz, als die allgemeine Weisung, auf Gott und in Erwartung seines Heils zu leben, wozu dann allerdings auch zahlreiche Normen aus mehr oder weniger allen Lebensbereichen gehören. Die Weisung gründet in der Erinnerung daran, dass Gott sein Volk aus dem „Sklavenhaus Ägypten“ befreit hat, und zielt darauf, dem Volk ein solches Sklavenhaus für immer und ewig zu „ersparen“: „Denkt daran, dass ihr alle in Ägypten Sklaven gewesen seid und das der Herr, euer Gott euch befreit hat“ (Dtn 15,15) lautet deshalb die erste Weisung, die eine zweite begründet: „Der Herr hat verboten, dass sein Volk wieder nach Ägypten zurückkehrt“ (Dtn 17,16). Die „thora“ bietet mithin eine „Einheit von Geschichtserinnerung und Gegenwartsanweisung“ (Crüsemann 1992, 329): „Denkt daran, ... und handelt danach“ (Dtn 24,22)! Auf dieser Erinnerungs- und Handlungsspur wird die von Gott angewiesene Gerechtigkeit grundsätzlich durch eine Parteilichkeit für die „Schwachen“ (Dtn 24,28) sowie eine kritische Distanz gegenüber dem Staat ausgezeichnet (vgl. Assmann 2000a, 46-52; ders. 2000c, 15f.; Segbers 2002, 106).

Die Gerechtigkeit Gottes man in der hebräischen Bibel auf zwei unterschiedlichen Traditionslinien ausgelegt. *Erstens* wurde in Situationen des Elends, der Ausbeutung und Knechtschaft Gott als Richter und Retter angerufen. Dieser Gott erweist sich als gerecht, indem er seine durch Elend, Ausbeutung und Knechtschaft verletzte Ordnung wieder neu „errichtet“ und denen, denen Unrecht geschieht, zu ihrem göttlichen Recht verhilft. Dieser Gott rettet, indem er richtet; und er richtet, um zu retten. Gerade seine juristische und soteriologische Gerechtigkeit macht ihn zum wahren Gott und hebt ihn von den falschen Göttern ab (vgl. Janowski 1999, 234). Auf diesen gerechten Gott setzten vor allem die Exilierten und die ihnen nachfolgenden Generationen ihre Hoffnung; in den Propheten hatten sie ihre

eindrucksvollen Wortführer (vgl. etwa Weber-Schäfer 1999). Seine Gerechtigkeit geht von ihm auf die Menschen über, sofern diese in seinem Auftrag handeln und seinen Willen erfüllen; mehr noch: Gottes Willen zu erfüllen und dadurch gerecht zu sein, ist eine Forderung an die Menschen, insbesondere an die Mächtigen und Starken. Auch auf der *zweiten* Traditionslinie wurde den Menschen abverlangt, gegenüber Gottes Heilswillen gehorsam zu sein. Dieser offenbart sich allerdings nicht im Widerspruch zu Elend, Ausbeutung und Versklavung, sondern ist aus der göttlichen Schöpfung und aus dem Ethos des Gottesvolkes heraus „erfahrbar“. Die Gerechtigkeit Gottes erweist sich darin, dass Gott das Leben derjenigen erfüllt, die den ihnen auferlegten Schuldigkeiten gegenüber Gott und den Menschen nachkommen, dass er dagegen strafend immer dann eingreift, wenn sich Menschen diesen Schuldigkeiten verweigern.

Der auf der zweiten Traditionslinie behauptete Zusammenhang von Tun und Ergehen geriet bereits in der hebräischen Bibel in die Krise. Ijob etwa wurde von der sanktionierenden Gerechtigkeit Gottes schwer enttäuscht und konnte zu seinem Gott nur wiederfinden, indem er die ihm abverlangte Gerechtigkeit von dessen Gerechtigkeit strikt trennte (vgl. von Wolde 2002). Einen Schritt weiter ging Kohelet, für den Gerechtigkeit als eine Eigenschaft Gottes überhaupt keinen theologischen Sinn mehr ergab (Koh 9,24).

Die paulinische Rechtfertigungstheologie kann in der Tradition Ijobs und seiner Kritik am Tun-Ergehen-Zusammenhang gesehen werden: Nicht in der Sanktion menschlichen Tuns erweist sich Gott als gerecht, sondern indem er selbst, nämlich im Tode seines eigenen Sohnes die Sünden der Menschen überwindet und so seiner eigenen Heilzusage treu bleiben kann. Im Tode Jesu Christi „rechtfertigt“ sich Gott, d.h. bestätigt seinen Heilswillen gegenüber der Sünde; und er rechtfertigt die Sünder, d.h. befreit sie von ihrer Schuld und nimmt sie in sein Heil auf. Zumindest was die Gerechtigkeit Gottes angeht, folgte die abendländische Theologie im großen und ganzen dem Apostel Paulus und deutete die Gerechtigkeit Gottes erstlinig über die Rechtfertigung der sündigen Menschen. Erst in der jüngeren Theologieggeschichte wurde, vor allem in der Befreiungstheologie, die erste Traditionslinie der hebräischen Bibel aufgegriffen und die Gerechtigkeit des richtenden und rettenden Gottes theologisch wiederentdeckt.

Die in Israel vorgenommene Theologisierung der Gerechtigkeit ist kulturgeschichtlich mindestens so grundlegend, wie die von Assmann rekonstruierte „mosaische Unterscheidung“: Weil bedingungsloser Willen Gottes wurde die Gerechtigkeit zur *unbedingten* Verpflichtung, zu einer Verpflichtung also, die keine Bedingungen und keine Einschränkungen kennt und keine Voraussetzungen, schon gar nicht die ihrer staatlichen Setzung hat. Und weil sie Willen eines alle Menschen liebenden Gottes ist, wurde Gerechtigkeit *universal*, gilt also für alle Menschen zu allen

Zeiten und an allen Orten gleichermaßen. Zwar galt die „thora“ zunächst exklusiv, nur für das Volk Gottes, sie wurde jedoch zunehmend auf die ganze Menschheit bezogen (Segbers 1999, 100f.), damit aber über ihre Exklusivität hinaus universalisiert. Durch ihre Unbedingtheit und durch ihre Universalität wurde die Gerechtigkeit zu dem, was dann Immanuel Kant viele hundert Jahre später „kategorisches Sollen“ nannte.

Dass Gott und damit auch sein Heil mit Unbedingtheit und Universalität aufgeladen wurde, stellt uns Erben dieses Gottesglaubens erneut unter den ethischen Verdacht, mit diesem Gott zugleich eine gewaltbesetzte Semantik geerbt zu haben: Gottes Heilswillen verpflichtet unbedingte und jeden Menschen; wer auf der Seite Gottes steht, handelt gerecht; wer sich seinem kategorischen Sollen jedoch verweigert, handelt schlichtweg falsch und ist ungerecht. Die Gerechten sehen sich im Namen Gottes im Recht und gegenüber den Ungerechten im Vorrecht; mehr noch: sie sehen sich in der Pflicht, sich mit ihrer Gerechtigkeit gegenüber den Ungerechten durchzusetzen. Holt uns also über die Gerechtigkeit Gottes die inhärente Gewaltbereitschaft unseres Gottesglaubens doch wieder ein, die wir über das Verständnis von Gottes Heil als einem Beziehungsgeschehen ausgeschlossen hatten?

Mag die Gerechtigkeit Gottes einen solchen Verdacht begründen, in der Geschichte des Christentums war sie der Anlass für eine theologische Rationalisierung des von diesem Gott ausgehenden kategorischen Sollens – und damit auch für dessen Disziplinierung. (Vgl. John in diesem Band.) Die in Israel theologisierte Gerechtigkeit traf nämlich auf eine im antiken Griechenland philosophisch als Tugend aufgeklärte Gerechtigkeit. Von diesem Gerechtigkeitsverständnis aus ließen sich die biblischen Gerechtigkeitsvorstellungen zwar nicht einholen. Doch war die antike Gerechtigkeitsphilosophie argumentativ zu stark, um sie ignorieren zu können, nachdem das Christentum in die hellenistisch geprägte Welt „eingedrungen“ war. Vor allem aber bot die Gerechtigkeit der griechischen Philosophen die Möglichkeit, den praktisch verpflichtenden Willen Gottes mit den Mitteln einer Vernunft aufzuklären, die allen Menschen zugänglich ist, und ihn dann auch allen Menschen zu „verkündigen“ (vgl. etwa Lutz-Bachmann 2002; Höffe/Demmer/Hollerbach 1987, Sp. 1302f.; Klüber 1968, 35-256). Daher wurde zunächst das griechische Naturrechtsdenken rezipiert, wofür u.a. der Name Augustinus (354-430) steht. Dieser zeichnete Gott als das höchste Ziel menschlichen Handelns aus: „Wenn wir ihm zustreben, leben wir gut, wenn wir ihn erreichen, leben wir nicht nur gut, sondern auch glückselig“ (zit. nach ebd., 107). Der Wille dieses Gottes aber ist identisch mit der „lex aeterna“, mit dem ewigen Gesetz, also mit der in der Welt wesensmäßig eingestifteten und mit den Mitteln der natürlichen Vernunft erkennbaren Ordnung. „Das ewige Gesetz ist die göttliche Vernunft oder der Wille Gottes, der die natürliche Ordnung zu achten befiehlt und zu stören verbietet“ (zit.

nach ebd. 108). Wenn auch nicht unwidersprochen und immer wieder konterkariert, hat das Christentum nach dieser theologischen Vorlage die Rationalisierung des in Gottes Heilswillen begründeten unbedingten und universalen Sollens betrieben.

(b) Kulturgeschichtlich hat die abendländische Theologie damit die profane Moral vorbereitet, die in der Moderne zunächst von einigen Intellektuellen gedacht, dann aber zunehmend allgemein behauptet wurde (vgl. Möhring-Hesse 1997, 404-406). Diese Moral ist inhaltlich beschränkt, weist also bei weitem nicht die Fülle und Dichte auf, wie sie etwa der „thora“ zueigen ist (vgl. zum folgenden: ebd., 406-416). In moralischen Normen geht es ausschließlich um allgemeine und unbedingte Verpflichtungen, die sich Menschen zum Schutz ihrer aller Integritätsanforderungen wechselseitig schulden, und um ebenso allgemeine und unbedingte Rechte. Der sprachlichen Form nach drücken sich diese moralischen Verpflichtungen in Sätzen aus, die als richtig oder als falsch beurteilt werden. Der Geltungsanspruch der modernen Moral ist daher wie die „mosaische Unterscheidung“ bipolar bestimmt. Mit der Beurteilung als richtig behauptet man, dass etwas getan werden soll, weil es richtig ist, mit der Beurteilung als falsch, dass etwas anderes zu unterlassen ist, weil es falsch ist. Dabei wird beansprucht, dass man für diese Behauptungen gute Gründe hat, dass man sich also mit ‚richtig‘ und ‚falsch‘ auf moralische Urteile oder begründete Überzeugungen stützt. Und von moralischen Überzeugungen wird verlangt, dass sie nach Maßgabe (1.) der Unparteilichkeit und (2.) der Verallgemeinerbarkeit als richtig beurteilt werden können.

(1.) In seiner „Theorie der ethischen Gefühle“ hatte Adam Smith (1723-1790) als wesentliches Merkmal moralischer Verpflichtungen die Position des „unparteilichen Beobachters“ heraus- und damit ein „essential“ der modernen Moral vorgestellt, nämlich das der Unparteilichkeit (vgl. Lohmann 2001). Durch unparteiische Prüfung soll die subjektive Bezogenheit moralischer Überzeugungen überschritten werden. Dabei geht es nicht darum, dass unbeteiligte oder moralisch besonders qualifizierte Dritte anstelle der jeweiligen Akteure urteilen sollen. Vielmehr wird von den beteiligten Akteuren selbst verlangt, sich zu den eigenen moralischen Überzeugungen reflexiv zu verhalten, ihren subjektiven Standpunkt zu verlassen und einen unparteiischen Standpunkt einzunehmen. Auch wenn selbst Partei, gilt ihr Urteil dann als unparteiisch, wenn es gegenüber allen beteiligten Parteien gerechtfertigt werden kann, wenn also alle beteiligten Parteien diesem Urteil freiwillig und aus eigener Einsicht zustimmen könn(t)en.

(2.) Neben der unparteilichen Urteilsbildung wird in modernen Zeiten an moralische Überzeugungen auch die Forderung ihrer Verallgemeinerung gerichtet. Ideengeschichtlich ist diese Forderung vor allem mit dem Namen Immanuel Kants (1724-1804) und seinem „Kategorischen Imperativ“ verbunden. Dieser Imperativ

bezeichnet im Singular das Prinzip aller kategorischen Imperative, also aller allgemeinen und unbedingten Sollsätze. Die Grundformel dieses Prinzips lautet in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ bekanntlich: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (B 52), oder einfacher „Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst“ (B 81) (vgl. Wimmer 1980, 174f.). Nicht deren Kantische Rekonstruktion, aber zumindest die Forderung selbst kann als das zweite „essential“ moderner Moral gelten: Als moralische Überzeugungen werden nur diejenigen Orientierungen akzeptiert, die nicht nur den beteiligten Akteuren in ihren spezifischen Situationen, sondern in der Perspektive aller Akteure als richtig beurteilt werden können, die von ihrer Geltung betroffen sind. Dabei ist es gleichgültig, zu welchen Zeiten und an welchen Orten die Betroffenen lebten, leben oder leben werden.

Die Forderungen von Unparteilichkeit und Verallgemeinerbarkeit stellen an moralische Akteure hohe Ansprüche.⁹ So wird ihnen auch abverlangt, sich in ihren moralischen Urteilen von ihren Vorstellungen vom erfüllten Leben zu lösen – und zwar selbst dann, wenn das, was ihnen gut und wichtig ist, in ihrem Glauben an den bedingungslosen und universalen Heilswillen Gottes begründet ist. Moralische Urteile müssen von allen moralischen Akteuren und damit unabhängig von ihren partikularen Vorstellungen des erfüllten Lebens als richtig anerkannt, deswegen aber auch unabhängig von diesen Vorstellungen begründet werden können. Wer dagegen die Begründung seiner moralischen Überzeugungen an seine Vorstellungen des Guten bindet, der hat – zumindest im Urteil der anderen – überhaupt keine moralischen Überzeugungen, ist zumindest nicht in der Lage, sie zu begründen. Das heißt nicht, dass moralische Akteure ihre partikularen Vorstellungen vom guten Leben nicht haben dürften; und das heißt auch nicht, dass sie diese zugunsten moralischer Überzeugungen aufgeben müssten. Sondern es heißt: Moralische Urteile haben in diesen Vorstellungen nicht ihren Grund, zumindest sofern sie unter der Maßgabe der Unparteilichkeit und Verallgemeinerung stehen. Und weil sie in den Vorstellungen des Guten ihren Grund nicht haben, können sich moralische Urteile diesen gegenüber auch kritisch zeigen. Sie sind gegenüber Vorstellungen des guten Lebens subversiv; und ihr subversiver Sinn macht auch vor Bastionen des absolut Guten keinen Halt, auch nicht vor Gottes unbedingten und universalen Heil (vgl. Lohmann 2001, 454f.).

⁹ Was unparteiliche Urteilsbildung und was Verallgemeinerung meint, oder wie diese Forderungen von moralischen Subjekten erfüllt werden können, darüber gibt es in der philosophischen Ethik unterschiedlichste Auffassungen (vgl. etwa zur Unparteilichkeit Lohmann 2001, 446f.; zur Verallgemeinerung Wimmer 1980). Sie unterscheiden sich u.a. darin, ob und wie die beiden Ansprüche miteinander verkoppelt gedacht werden. In der Tradition Kants und damit auch in der Diskursethik werden z.B. Unparteilichkeit und Verallgemeinerung als zusammenhängende Vollzüge der praktischen Vernunft bzw. moralisch-praktischer Diskurse rekonstruiert; vgl. etwa Habermas 1991.

Die Unterscheidung zwischen richtig und falsch unter der Maßgabe unparteiischer und allgemeiner Begründung ist keine Unterscheidung zwischen Freund und Feind. Nicht „Ich“ oder „Wir“ entscheiden über das unbedingt Gesollte und damit über das, was „Ich“ und „Wir“ auch von allen anderen fordern können. Wenn „Ich“ bzw. „Wir“ moralisch urteilen, müssen „ich“ und „wir“ „mich“ und „uns“ für alle anderen offen halten, „meinen“ bzw. „unseren“ Standpunkt zugunsten der Position eines Unparteiischen aufgeben und das Gesollte in der Perspektive aller Betroffenen zu allen Zeiten und allen Orten „entdecken“. Moralische Urteile dürfen nicht nur „mich“ und „uns“ überzeugen, sondern müssen auch von allen anderen Betroffenen freiwillig und aus eigener Einsicht akzeptiert werden können. Die Gemeinschaft der moralischen Akteure kennt deshalb keine Grenzen des „Ich“ und des „Wir“, sondern ist prinzipiell offen für alle Menschen (vgl. Forst 1994, 239-346).¹⁰ Deswegen stiftet die für diese Gemeinschaft konstitutive Unterscheidung von richtig und falsch keine inhärente Disposition zur Gewalt – weder nach innen noch nach außen. Im Gegenteil: Sie ist offenkundig notwendig, um allgemeine und bedingungslose Verbindlichkeiten auszuweisen und auf diesem Wege die Integritätsfordernisse aller Menschen und zwar gleichberechtigt zu schützen (vgl. Wingert 1993, 179-208).

(c) Die moderne Moral von einer inhärenten Gewaltbereitschaft freizusprechen, bedeutet nicht ebenfalls schon für die theologische Verknüpfung von Gerechtigkeit und Gottes Heil und damit (auch) für das Christentum einen Freispruch. Doch bietet die moderne Moral (und in früheren Zeiten deren Ahnen) den Christen (und nicht nur ihnen) die Möglichkeit, das aus ihrem Glauben an den bedingungslosen und universalen Heilswillen Gottes resultierende kategorische Sollen antizipieren und dabei eine Disposition zur Gewalt grundsätzlich ausschließen zu können. Denn unter den Bedingungen dieser Moral können sie *einerseits* die Unbedingtheit und Universalität dieses Sollens auf dem moralischen Weg der Unparteilichkeit und Verallgemeinerung einlösen und *andererseits* dessen Orientierung für christliche Glaubenspraxis in seiner ganzen Reichweite als hypothetisches Sollen realisieren. Diese These wird im folgenden exklusiv für das Christentum und die christliche Ethik entfaltet und begründet, auch wenn sie nicht in dieser Exklusivität gelten muss.

Selbstverständlich sind auch Christen moralische Akteure und haben moralische Überzeugungen. Durch diese wissen sie sich verpflichtet, bestimmte Handlungen

¹⁰ Allerdings wird gegen die universale Moral eingewandt, dass sie gegenüber je besonderen Menschen gewalttätig ist, indem sie in ihren allgemeinen Normen von deren konkreten Bedarfen absieht und folglich die besonderen Integritätsfordernisse von Menschen nicht hinreichend berücksichtigt; vgl. etwa Butler 2003. Siehe zu diesem Vorwurf aber Wingert (1993, 179-208) und seinen Hinweis auf den in moralischen Normen verkörperten zweifachen Respekt gegenüber Individuen als unvertretbar Einzelne und als gleichberechtigte Angehörige einer moralischen Gemeinschaft.

in bestimmten Situationen unbedingt zu tun, andere dagegen unbedingt zu unterlassen. Zur Orientierung ihrer Glaubenspraxis taugen diese allerdings nicht, da ihre moralischen Überzeugungen keine Antwort auf die Frage geben können, wie sie vor dem Gott handeln sollen, der das Heil aller Menschen „ist“. Antworten auf diese Frage geben nicht ihre moralischen Überzeugungen, sondern Handlungsorientierungen der christlichen Ethik. Diese Ethik ist das gemeinschaftliche und traditionsvermittelte Handlungswissen von Christen, die – mit unterschiedlichem Maß an Entschiedenheit und Bewusstheit – ihr Leben auf Gott und auf seinen universalen Heilswillen hin ausgerichtet haben und in Antizipation dieses Heils die Erfüllung ihres Lebens erhoffen. Geht es bei den moralischen Überzeugungen um allgemeine und unbedingte Verpflichtungen und Rechte, so geht es bei der christlichen Ethik darum, wie Christen Gottes Heilswillen praktisch antizipieren und was sie dazu in bestimmten Situationen tun oder lassen sollen. Im Unterschied zu moralischen Überzeugungen gelten entsprechende Handlungsorientierungen nur bedingt, also hypothetisch (vgl. zum folgenden Möhring-Hesse 1997, 244-268). Denn sie haben zur Bedingung, dass ihre Akteure an Gott glauben und deswegen ihr Leben auf sein Heil hin bestimmen. Als eine weitere Bedingung hat die christliche Ethik die je eigene Subjektivität der Akteure, die sich dieser Ethik „bedienen“, um ihr je eigenes Leben auf Gott und sein Heil hin zu bestimmen und gerade so sich selbst als Glaubende zu verwirklichen.

Weil hypothetisches Handlungswissen sind die Orientierungen christlicher Ethik nicht eigentlich richtig oder falsch (vgl. zum folgenden ebd., 428-439). Beurteilt werden diese Orientierungen mit gut oder schlecht sowie mit den zahlreichen Abstufungen von gut und schlecht, also mit besser oder schlechter. Nur in seltenen Extremfällen, in denen sich die Herausforderungen an die Glaubenspraxis von Christen zuspitzen, wird deren Beurteilung auf das bipolare Extrem von richtig oder falsch zulaufen. Dass aber die Orientierungen christlicher Ethik in der Regel nicht mit richtig oder falsch beurteilt werden, heißt nicht, dass sie nicht beurteilt und nicht begründet werden könnten oder müssten. Das Gegenteil ist richtig: Die Orientierungen christlicher Glaubenspraxis werden in Auslegung der christlichen Traditionen gewonnen und innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft verantwortet, dabei allerdings immer „nur“ mit Gründen gerechtfertigt, die dem christlichen Traditionszusammenhang entstammen – wie die Orientierungen, die begründet werden sollen. Die christliche Ethik ist mithin eine kommunitive und eine hermeneutische, daher aber eine kommunikativ-rationale Veranstaltung.

Doch wird auf dieser Veranstaltung nicht mit den Maßstäben der modernen Moral operiert; von den Orientierungen christlicher Ethik wird weder eine unparteiische noch eine allgemeine Begründung gefordert. So geht es in der christlichen Ethik *erstens* nicht um Unparteilichkeit: Christen sind in der Auslegung und Aneignung ihrer Traditionen parteilich bei der Sache – und dies mindestens in zweifacher

Hinsicht. Zunächst einmal geht es ihnen in den Orientierungen ihrer Glaubenspraxis um ihr je eigenes Leben, das durch ihr Handeln gelingen soll. In Auslegung und Aneignung der christlichen Ethik sind sie also parteiisch für sich selbst und können diese Parteilichkeit gerade nicht aufgeben, wenn sie ihr Handeln so orientieren wollen, dass ihnen ihr Leben vor Gott und seinem Heil gelingen kann. Darüber hinaus antworten Christen in den Orientierungen ihrer Glaubenspraxis auf die Parteilichkeit Gottes, der sein Heil zwar allen Menschen zugesprochen hat, zuvorderst aber den „Armen“ (vgl. Bedford-Strohm 1993; Rottländer 1988). Für die christliche Ethik ergibt sich aus dieser doppelten Parteilichkeit ihre typische Grundmelodie: Die Parteilichkeit für das je eigene Leben wird durch die Option Gottes für die Armen eingenommen und damit das eigene gelingende Leben vom Heil der anderen her bestimmt.

Gleichwohl und *zweitens* ist die christliche Ethik nicht verallgemeinerbar – und soll dies auch nicht sein. Christen geht es in der Auslegung und Aneignung ihrer Traditionen nicht um Handlungsorientierungen für alle Menschen, sondern um Orientierungen ihrer spezifischen Glaubenspraxis. Gerade weil sie dabei nicht die Frage beantworten, welche Normen für alle richtig bzw. falsch sind, können sie sich ganz auf die Unbedingtheit und Universalität von Gottes Heil einlassen und sich dieses Heil zu ihrer Verpflichtung machen. Diese Verpflichtung ist zwar nicht exklusiv: Der im Christentum überlieferte Glaube, wie auch die damit verbundene Ethik ist immer auch eine Einladung an alle Menschen, sich von diesem Gott her zu bestimmen und entsprechend dieser Bestimmung zu handeln.¹¹ Aber trotz dieser einladenden Offenheit für alle Menschen geht der christlichen Ethik die Allgemeinheit ab, die der Moral zu eigen ist. Sie bringt spezifische Verpflichtungen in Antwort auf Gottes universalen Heilswillen zur Sprache; sie bietet dagegen keine allgemeinen Verpflichtungen und Rechte – und begründet daher auch keine be-

¹¹ Zudem leitet sie auch eine hermentische Sensibilität für die Heilspräsenz Gottes im Handeln anderer Menschen an, ohne dass diesen Gottes Gegenwart selbst bewusst sein müsste. In der jesuanischen Verkündigung wird den Glaubenden eingeschärft, sich von der Zuwendung durch Gottes Heil überraschen zu lassen, dazu aber nach dem Geschehen der Gottesherrschaft „Ausschau zu halten“ (vgl. etwa Mt 25,1-13). „Aufwachen, die Augen öffnen“: diese Aufforderung durchzieht alle biblischen Aussagen. Sie kann geradezu als ... Imperativ der biblischen Traditionen gelten. Danach soll das Christentum dies sein: eine Schule des Sehens, des genauen Hinsehens“ (Metz 1993, 220). Christen stellt sich daher die Gottesfrage in der Form „Wo ist Gott?“ (vgl. Duquoc 1992). Sie werden angehalten, „sein Wirken, das alles verwandelt, zu erkennen“ (ebd., 285) – und zwar in allen „weltlichen, religiösen oder kirchlichen Bewegungen, die erkennen lassen, daß der Heilige Geist in ihnen wirkt“ (ebd.). Es gibt „keine Institution ..., in der Gottes Gegenwart als gesichert vorausgesetzt werden kann“; allerdings kann auch für prinzipiell keinen geschichtlichen Sachverhalt ausgeschlossen werden, dass Gottes Heil in ihm anbricht. Gott, der das Heil aller Menschen will, „bedient“ sich in seiner heilsamen Zuwendung dem Handeln aller Menschen „guten Willens“. Nicht die Gegenwart des göttlichen Heils ist deshalb das „Proprium“ christlicher Glaubenspraxis, sondern „nur“ die bewusste Antizipation dieses Heils in Konsequenz der eigen Selbstbestimmung auf den Gott dieses Heils hin; vgl. dazu Möhring-Hesse 1997, 83-160; Schillebeeckx 1990, 21-71.

sonderen Rechte, die man in Antizipation von Gottes unbedingten und universalen Heil gegenüber anderen in Anspruch nehmen könnte.¹²

Für die Parteilichkeit und Besonderheit der christlichen Ethik ist die moderne Moral (und in früheren Zeiten deren Ahnen) eine unbedingte Voraussetzung, da sie das kategorische Sollen „übernimmt“ und so die christliche Ethik entlastet, ihre Orientierungen als kategorisches Sollen zu vertreten. Nur wenn diese Voraussetzung gegeben ist, können Christen in Auslegung und Aneignung der christlichen Ethik die besonderen Probleme ihrer Glaubenspraxis, in Antwort auf Gottes bedingungsloses und universales Heil handeln zu sollen, bewältigen. Diese Praxis wird durch „bloß“ hypothetische Orientierungen angeleitet – und durch das kategorische Sollen moralischer Normen restringiert. Die Orientierungen der christlichen Ethik verpflichten Akteure, die sich selbst und ihr Leben auf Gottes Heilswillen verpflichtet haben; sie stattet sie deswegen nicht mit besonderen Rechten gegenüber anderen aus. Die Verbindlichkeit von Gottes bedingungslosen und universalen Heilswillen schlägt daher nicht auf die Orientierungen der ihm antwortenden Praxis durch, so dass der christlichen Ethik kein Hang zu Intoleranz und Gewalt innewohnt.

Wenn Christen dennoch die Orientierungen christlicher Ethik für alle Menschen verbindlich machen und damit verallgemeinern, verpassen sie nicht nur ihr spezifisches Handlungsproblem, als Christen in Antizipation von Gottes Heil zu handeln. Sie tun darüber hinaus all' den Menschen moralisch unrecht, die die Voraussetzungen ihrer Handlungsorientierungen nicht teilen. Sie vereinnahmen die Menschen, die nicht an Gott, zumindest nicht an dem im Christentum bekannten Gott glauben. Und sie verstören auch all' die Menschen, die sich in ihrer Subjektivität nicht mit ihnen vergleichen lassen können oder wollen. Vermutlich verletzen sie so genau das Heil, zu dessen Anbrechen sie eigentlich beitragen wollen – und versündigen sich gegenüber dem Gott, der dieses Heil will.

5. Gottes Heil in der Gerechtigkeit

Wo moralische Normen und darüber allgemeine Integritätsanforderungen aller Menschen entdeckt, selbst wo diese gewährleistet werden, ist weder Gottes Heil erkannt noch verwirklicht. Von Gottes heilender Zuwendung erwarten Christen „mehr“, erwarten nämlich die Erfüllung und Vollendung je besonderen Lebens. Für erfülltes Leben jedoch sind – unter den Bedingungen gemeinsam gelebter

¹² Die hypothetische Geltung der christlichen Ethik erfüllt damit eine ähnliche Funktion, wie die – zumindest von Assmann diagnostizierte – „Selbstausgrenzung“ im Judentum (siehe Fußnote 5), sorgt nämlich dafür, dass die Orientierungen christlicher Glaubenspraxis auf ein besonderes „Volk“, nämlich auf die Gemeinschaft von Christinnen und Christen zugeschnitten sind, ohne Ansprüche gegenüber anderen außerhalb dieses „Volkes“ zu begründen.

Geschichte – die in moralischen Normen verkörperten Integritätsanforderungen „nur“ eine, wenn auch notwendige Voraussetzung, dass Menschen in Gemeinschaft mit anderen ihr Leben überhaupt in unverletzbarer Autonomie leben können. Wenngleich das aus Gottes Heil her resultierende kategorische Sollen auf die profane Moral übergegangen ist, geht Gottes Heil deswegen nicht in dieser Moral auf und schon gar nicht unter.

Und doch ist diese Moral nicht einfach etwas ganz anderes als das von Gott erhoffte Heil. Dies wird theologisch besonders für die Situationen plausibel, in denen die in moralischen Normen verkörperten Integritätsanforderungen verletzt werden und einigen, vielen oder gar allen Menschen die Möglichkeit verwehrt wird, ihr eigenes Leben in unverletzbarer Autonomie zu leben. Weil Menschen so die Möglichkeit selbstbestimmten Lebens verwehrt wird, müssen diese Situationen theologisch als Negationen von Gott Heil, mithin als Unheil bewertet werden. Können die Betroffenen in diesen Situationen nun aber das moralisch Richtige entdecken und darüber hinaus sogar durchsetzen, dann dürfen Christen darin (auch) das Ergebnis der Zuwendung des heilenden Gottes sehen. Dass Menschen ihren eigenen Standpunkt zumindest insoweit überwinden können, dass sie gemeinsame Probleme von einem unparteilichen Standpunkt aus beurteilen können, und dass sie die Regeln der Problemlösung von deren möglichen Allgemeingeltung her beurteilen können, dass sie also ihre gemeinsamen Integritätsanforderungen erkennen und gewährleisten können, sollten Christen also nicht nur als moralische Personen begrüßen, sondern dürfen sie als Christen so deuten, dass darin sich Gottes Heilswillen – wenn auch nur ansatzhaft – verwirklicht und die Kraft dieses Heilswillens gegenwärtig ist. Bei dieser theologischen Ausdeutung werden sie allerdings, wie auch bei jeder anderen Identifizierung von Gottes Heilswillen, Vorsicht walten lassen, zumal gerade moralische Entdeckungen immer unter Falsifikationsvorbehalt stehen. Was heute als das moralisch Richtige unter Maßgabe der Unparteilichkeit und der Verallgemeinerung erkannt wird, wird in der Zukunft möglicherweise unter genau der selben Maßgabe als das Falsche durchschaut.

Gilt daher die theologische Ausdeutung des moralisch Richtigen nur unter Vorbehalt, ist sie für die Einsicht in Gottes Heilswillen gleichwohl von besonderer Bedeutung: Die profane Moral ist unter den Bedingungen der Geschichte (auch) für Christen der einzige Weg, allgemeingültiges Sollen zu rechtfertigen und damit kognitiv zu bestätigen. Das moralische Richtige ist daher der einzig für sie erreichbare Universalismus, in das hinein sie das aus Gottes bedingungslosem und universalem Heil her resultierende kategorische Sollen *erweisen* können. Darüber hinaus können sie zwar noch „mehr“ und über das moralisch Richtige Hinausgehendes als heilsam für alle Menschen behaupten; aber sie können diese Behauptung eben nicht bestätigen und gegenüber allen Menschen mit hinreichend überzeu-

genden Gründen rechtfertigen. Als der einzig für sie erreichbare Universalismus ist für Christen daher die profane Moral nicht nur als moralische Person, sondern auch als Glaubende und damit vor Gott und seinem Heilswillen unbedingt und jederzeit verpflichtend, mithin kategorisches Sollen.

Damit aber sind Christen gehalten, das moralisch Richtige in ihrer spezifischen Ethik zu beheimaten. Sie müssen also das, was unter der Maßgabe der Unparteilichkeit und der Verallgemeinerung als gesollt erkannt wird, in die Orientierungen davon integrieren, wie sie in Antwort auf Gottes bedingungsloses und universales Heil leben sollen. Mit dieser Integration der Moral hält die Unterscheidung von richtig und falsch (erneut) Einzug in die christliche Ethik, wird das für alle Menschen Rechte zur spezifischen Orientierung christlicher Glaubenspraxis. Im Vergleich zu der in biblischen Zeiten vollzogenen Theologisierung der Gerechtigkeit erweist sich die moderne Moral in dieser Integration stabil. Das für alle Menschen Rechte wird nämlich so zum Teil christlicher Ethik, dass es als profanes Wissen bestehen bleibt; die Unterscheidung von richtig und falsch wird so zur theologischen Unterscheidung, dass sie nur als profane Unterscheidung, nämlich nach Maßgabe der Unparteilichkeit und Verallgemeinerbarkeit und folglich ohne Rückgriff auf die christliche Ethik funktioniert. Mit moralischen Überzeugungen wird also profanes Handlungswissen in die christliche Ethik aufgenommen. Wie Kuckuckseier liegen sie in deren Nest. Dort werden sie mit Orientierungen christlicher Glaubenspraxis verknüpft und in ein breiteres Umfeld sittlichen Handlungswissens eingebettet. Zudem werden sie auf die Selbst- und Weltdeutung des christlichen Gottesglaubens bezogen, von der her die christliche Ethik Handlungsorientierungen zu geben sucht. So wird aus einem bleibend profanen Wissen aller Menschen spezifisch theologisches Wissen der Menschen, die auf den Gott setzen, der das Heil aller Menschen „ist“.¹³

Gottes Heil, vor dem in den biblischen Schriften die Rede ist, ist keineswegs mit dem profan erkundeten moralisch Richtigen identisch. Doch gottlos ist diese profane Moral, bei Gott, nicht. Vom einzig wahren und gerechten Gott, der das Heil aller Menschen „ist“, jedenfalls wissen wir Christen nichts, wenn wir in unseren ethischen Orientierungen nicht die unbedingten und allgemeinen Rechte und Verpflichtungen der profanen Moral „aufheben“. Wie einst den Ahnen unseres Glaubens wird deshalb auch uns, die wir Israel im Bekenntnis des heilsamen, wahren und gerechten Gottes folgen, die Theologisierung von profanen Gerechtigkeiten zugemutet. Dies ist ein theologisch-ethisch anspruchsvolles und schwieriges, aber moralisch unproblematisches, weil grundsätzlich nicht gewaltsames Erbe Israels.

¹³ Damit ist allerdings das Verhältnis von moderner Moral und christlicher Ethik nicht hinreichend bestimmt; vgl. Möhring-Hesse 1997, 390-482.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan (1990): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München: Beck.
- Assmann, Jan (2000a): *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Frankfurt/Main: Fischer Verlag.
- Assmann, Jan (2000b): *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt/Main: Fischer Verlag.
- Assmann, Jan. (2000c): *Religion und Gerechtigkeit*, in: *Gerechtigkeit heute. Anspruch und Wirklichkeit*, hg. v. Heinrich Schmidinger (Salzburger Hochschulwochen 2000), Innsbruck: Tyrolia, 13-30.
- Assmann, Jan (2003) *Monotheismus*, in: *Jahrbuch Politische Theologie Band 4: Monotheismus*, hg. v. Jürgen Manemann, Münster: LIT Verlag 2003, 122-132.
- Bedford-Strohm, Heinrich (1993): *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Öffentliche Theologie 4)*, Gütersloh: Kaiser.
- Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Crüsemann, Frank (1992): *Die Thora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München.
- Dietrich, Werner: *Der rote Faden im Alten Testament*, in: *Evangelische Theologie* 49, 232-250.
- Freyer, Thomas (2003): *Vergessener Monotheismus? Zur gegenwärtigen Trinitätslehre*, in: *Jahrbuch Politische Theologie Band 4: Monotheismus*, hg. v. Jürgen Manemann, Münster: LIT Verlag, 93-106.
- Grey, Mary (1991): *Jesus - Einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht? Eine Untersuchung feministischer Erlösungsmodelle*, in: *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, hg. v. Doris Strahm/Regula Strobel, Regula, Fribourg/Luzern: Edition Exodus, 148-171.
- Gutiérrez, Gustavo (1973): *Theologie der Befreiung*, München/Mainz: Chr. Kaiser Verlag/Matthias-Grünewald Verlag.
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*, in: *Habermas, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 119-226.
- Heyward, Carter (1986): *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- John, Ottmar (2003): *Zur Logik des Monotheismus. Verteidigung des Monotheismus gegen den Vorwurf*, in: *Jahrbuch Politische Theologie Band 4: Monotheismus*, hg. v. Jürgen Manemann, Münster: LIT Verlag 2003, 142-153.
- Kessler, Hans (1972): *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf: Patmos.
- Kessler, Hans (1987) *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*, Freiburg: Herder.
- Kongregation für die Glaubenslehre (1984): *Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Heft 57* (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn (06.08.1984).
- Dies. (1986): *Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Heft 70* (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn (22.03.1986).
- Dies. (2004): *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Heft 166* (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn (31.07.2004).
- Lauster, Jörg (2004): *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lohfink, Norbert (1983): *Das Alte Testament und sein Monotheismus*, in: *Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, hg. v. Karl Rahner (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br.), München/Zürich: Schnell und Steiner, 28-47.
- Lohfink, Norbert (2005): *Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament*, in: *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 153 Jg., 149-162.
- Merklein, Helmut (1987): *Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu*, in: *Der eine Gott und die beiden Testamente (Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 2)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 13-32.
- Metz, Johann Baptist (1993): *Das Christentum und die Fremden. Perspektiven einer multikulturellen Religion*, in: *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*, hg. v. Friedrich Friedrich/Rebecca Habermas/Patrizia Nanz/Peter Sillem, Frankfurt/M: Fischer, 217-228.
- Metz, Johann Baptist. (1996): *Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne*, in: *Jahrbuch Politische Theologie Band 1: Demokratiefähigkeit*, hg. v. Jürgen Manemann, Münster: LIT Verlag, 39-52.
- Moltmann, Jürgen (1980): *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München: Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (2002): *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs*, in: *Evangelische Theologie* 62. Jg., 112-122.

- Moltmann-Wendel, Elisabeth (1991): Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie. Neutestamentliche Ansatzpunkte feministischer Christologie, in: Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, hg. v. Doris Strahm/Regula Strobel, Fribourg/Luzern: Edition Exodus, 100-111.
- Möhring-Hesse, Matthias (1997): Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen, Fribourg/Freiburg: Universitätsverlag Freiburg/Verlag Herder.
- Möhring-Hesse, Matthias (2005): Gut gegen richtig. Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit, in: ders. (Hg.): Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs (Politik und Bildung, Bd. 39), Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. 77–106.
- Pröpfer, Thomas (²1988): Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München: Kösel.
- Rahner, Karl (1978): Einzigartigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: Rahner, Karl: Schriften zur Theologie Band 13 (Gott und Offenbarung), Zürich u.a.: Benzinger Verlag, 129-147.
- Rahner, Karl (1983a): Das christliche Verständnis der Erlösung, in: Ders.: Schriften zur Theologie Bd. 15., Zürich u.a.: Benzinger Verlag, 236-250.
- Rahner, Karl (1983b): Einzigartigkeit und Dreifaltigkeit Gottes, in: Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen, München-Zürich, hg. v. Karl Rahner (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br.), München/Zürich: Schnell und Steiner, 141-160.
- Rottländer, Peter (1988): Option für die Armen. Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie, in: Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, hg. v. Edward Schillebeeckx, Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 72-88.
- Sattler, Dorothea (1997): Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg: Verlag Herder.
- Schillebeeckx, Edward (1990): Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg i. Br.: Verlag Herder.
- Schottroff, Luise (2001): Jesus von Nazareth. Wundertäter und Kämpfer für Liebe und Gerechtigkeit, in: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (FS Kuno Füssel), hg. v. Urs Eigenmann/Odilo Noti/Simon Spengler/Bernhard Walpen, Fribourg/Luzern: Edition Exodus 2001, 27-38.
- Segbers, Franz (³2002): Die Herausforderung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern: Exodus.
- Weber-Schäfer, Peter (1999): Die Gerechtigkeit des Herrn. Zur Gerechtigkeitsvorstellung der jüdischen Prophetie, in: Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, hg. v. Herfried Münkler/Marcus Llanque, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 23-30.
- Weippert, Manfred (1997): Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: Ders.: Jahwe und die anderen Götter (Forschungen zum Alten Testament Bd. 18), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1-24.
- Werbick, Jürgen: Soteriologie, Düsseldorf: Patmos 1990.
- Wingert, Lutz (1993): Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Zenger, Erich (2003): Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus, Jahrbuch Politische Theologie Band 4: Monotheismus, hg. v. Jürgen Manemann, Münster: LIT Verlag, 160-163.