

Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen

Von Gerhard Ludwig Müller, München

I. Der Plausibilitätsvorsprung der sogenannten pluralistischen Religionstheologie

Die unter dem Namen »pluralistische Religionstheologie« bekannt gewordene Theorie, wie sie etwa von John Hick, Paul Knitter u. a. vertreten wird, liegt voll im Trend der säkularisierten und postchristlichen Welt der europäisch-nordamerikanischen Zivilisation.¹

Dem an religiösen Fragen irgendwie interessierten Publikum, das zufällig bei einer Talkshow, auf einer Akademieveranstaltung oder beim Smalltalk einer Gartenparty zusammenkommt, leuchtet die These unmittelbar ein, daß es in allen Religionen unter der Oberfläche verschiedener Glaubensauffassungen und ritueller Praktiken im Grunde um das gleiche geht, nämlich um die Gewinnung eigener Identität vor dem unerkennbaren, aber doch erfahrbaren Sinnhintergrund des Absoluten. Jedem Zeitgenossen, der gegenüber metaphysischen Fragen skeptisch ist und sich über das Überlegenheitsgefühl der einen Religion über die andere ärgert, die Kirche aber doch irgendwie interessant findet, leuchtet die These ein, daß es hinter den Wahrheitsansprüchen der Religionen im letzten doch um nichts anderes geht als um die Motivierung zu ethischem Handeln gegenüber den Mitmenschen. Die Religionen dienen hauptsächlich dem Weltfrieden, und sie dienen der »Bewältigung« der Kontingenzerfahrung des einzelnen Menschen.

Da jedoch, so wird ferner gesagt, die menschliche Vernunft wegen ihrer Endlichkeit im Bereich der Transzendenz die Wahrheit nicht so überprüfen könne, wie ihr dies bei empirisch faßbaren Gegenständen oder in Gedankenoperationen der formalen Logik möglich ist, entfalle das Kriterium, mit dem die Wahrheitsansprüche der Religionen auf ihren kognitiven Sinn überprüfbar wären. Die Wahrheitsbehauptungen der einzelnen Religionen sind demnach nur Funktionen an der Entfaltung des so-

¹ Einen guten Überblick über die Quellen und Literatur zur Pluralistischen Religionstheologie bietet P. Schmidt-Leukel in ThRv 89 (1993) 354–370. Die Konsequenz einer totalen Destruktion des christlichen Credo zieht unverblümt R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie?, in: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), hg. v. M. v. Brück u. J. Werbick, Freiburg/Basel/Wien 1993, 144–200.

terio-praktischen Programms, das aller Religiosität des Menschen zugrunde liegt. Keine einzelne Religion sei in der Lage, ihre Überlegenheit über andere oder gar einen Alleinanspruch auf die Wahrheit im Verhältnis zu den restlichen Religionen vor der Vernunft und im Rahmen ihrer endlichen Vollzugsbedingungen auszuweisen. Wenn die erkenntnistheoretische Position, daß die menschliche Vernunft grundsätzlich die Grenzen ihrer Endlichkeit und ihrer Begrenztheit rationaler Erkenntnis auf das Endliche nicht überschreiten kann, den meisten Menschen des abendländischen Kulturkreises nach der Aufklärung und auf den Grundannahmen Kantischer Metaphysikkritik als absolut plausibel und unwiderleglich erscheint, dann muß jeder Anspruch einer Religion auf die unbedingte Gültigkeit ihrer Wahrheitsaussagen über Gott, der eine Personwirklichkeit ist und uns nicht nur als eine solche erscheint, und über seine Offenbarung im Wechselspiel von göttlicher Anrede und personaler menschlicher Antwort als die willkürliche Verabsolutierung einer einzelnen relativen, standpunktabhängigen Meinung über das an sich und in sich für uns absolut unerkennbare Absolute gelten.

Ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen innerhalb einer Gesellschaft oder eines Staates scheint allein dadurch gewährleistet, daß alle absoluten und exklusiven Wahrheitsansprüche ihres Glaubens an Gott, das Göttliche oder den transzendenten Horizont aller Welterfahrung aufgegeben werden. Nur so werde Friede unter den Religionen, der wiederum Voraussetzung ist für einen universellen und ewigen Frieden unter den Menschen in der ganzen Welt.

Unhintergehbare absolute Bedingung des Zusammenlebens der Anhänger verschiedener Religionen scheint die Anerkennung der Unerkennbarkeit des Absoluten und der Offenbarungsunfähigkeit des einen personalen Gottes zu sein. Fast paradox wird dabei die Ablehnung absoluter Wahrheitsansprüche konkreter Religionen erreicht durch die Verabsolutierung der Subjektivität des *endlichen* Geistes. In eigenartiger Verkehrung aller Logik wird die Endlichkeit des menschlichen Geistes zur unübersteigbaren Grenze für das Unendliche.

Schon 1802 hatte *G. W. F. Hegel* für den metaphysischen Skeptizismus und die angebliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis Gottes und seiner Offenbarung die anthropozentrische Reduktion des denkenden Subjekts auf eine mit Sinnlichkeit affizierte Vernunft verantwortlich gemacht: »Da der feste Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Vernunft fixiert haben, eine mit Sinnlichkeit affizierte Vernunft ist, so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen. Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt, nämlich als eine fixe, unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Focus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden Übersinnlichen an einer oder anderer Stelle anzutünchen«².

² Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (= PhB 62b), Hamburg 1962, 11.

Dieser Grundstrom von Skepsis und Agnostizismus gegenüber der Fähigkeit des Menschen, über bloß subjektive Mutmaßungen über die Transzendenz hinauszukommen, wird noch von anderen Zuflüssen gespeist. Er scheint unwiderstehlich die Fundamente einer theologischen Theorie der analogen, aber realen Erkenntnis der Existenz des personalen Gottes und seiner geschichtlich-eschatologischen Selbstoffenbarung im Wechselspiel von Wort und Glauben zu unterspülen.

In diesem Sinn versuchen die Vertreter der pluralistischen Religionstheorie die skeptisch-agnostischen Vorurteile der neuzeitlich-westlichen Geistesgeschichte und Stereotypen traumatischer Erfahrungen (Toleranzfeindlichkeit von Religionen mit geschichtlich-eschatologischem Wahrheitsverständnis) abzurufen und sie als Elemente in ihr System einzubauen.

Hier können nur einige von vielen verstärkenden Zuflüssen kurz genannt werden, die die Grundtendenz der neuzeitlichen Kritik des Christentums zu einem Mahlstrom machen, der das kirchliche Credo in das offene Meer einer allgemeinen Religiosität ohne Markierung und Orientierung in Raum und Zeit verschwimmen läßt.

Entscheidend ist zunächst der auf *Descartes* zurückgehende Dualismus von Geist und Sinnlichkeit. Aus ihm entspringt der Gegensatz einer reinen Reflexionsphilosophie, die einerseits nur die Bedingungen des formalen Vernunftvollzugs reflektierte und andererseits sich nur auf eine auf Phänomenbeschreibung eingegrenzte Wissenschaft von Natur, Geschichte und Gesellschaft beschränkte. Wenn derart die geist-leibliche Einheit des Menschen in der Wurzel zerschnitten ist, gibt es auch keine innere Vermittlung von Transzendenzverwiesenheit des Menschen und geschichtlich-konkreter Kommunikation mit Gott in seinem geschichtlichen Handeln und in seinem fleischgewordenen Wort.

Als Rationalist muß *Baruch de Spinoza* aus der Undenkbarkeit der Inkarnation ihre ontologische Unmöglichkeit folgern. Deswegen muß ihm ihr logisches Pendant, nämlich ihre Versprachlichung in der Aussage von der hypostatischen Union gerade so un-vernünftig scheinen, als wenn ihm jemand sagen wollte, »der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen«³. Wenn für Spinoza der heilsnotwendige Glaube an eine wörtlich-buchstäblich verstandene Fleischwerdung Gottes auch vollständig widersinnig ist, so hält er dennoch Jesus für eine besonders deutliche Darstellung des ewigen Sohnes Gottes, d. h. »der Weisheit, die sich in allen Dingen und am meisten im menschlichen Geiste und von allen am meisten in Christo Jesu kundgetan hat«⁴.

Es versteht sich, daß von seiten des *Empirismus* (D. Hume), des *Sensualismus* (Baron Holbach) und der *positivistischen* Metaphysikkritik (Wiener Schule, z. T. analytische Philosophie) jedem Wahrheitsanspruch der Aussagen des christlichen Credo ihrem Inhalt und Ereignischarakter nach der Boden entzogen ist. Wenn Religion nicht überhaupt als Machtinstrument einer Priesterkaste oder als Illusion entlarvt wird (L. Feuerbach, A. Comte, K. Marx, F. Nietzsche, S. Freud), kann diesen Aussagen im Rahmen einer funktionalistischen Religionskonzeption allenfalls der heuristische Wert von Bildern, poetischen Metaphern oder Impulsen zum morali-

³ 73. Brief an Heinrich Oldenburg: Baruch de Spinoza, Briefwechsel (= PhB 96a), Hamburg³ 1986, 277.

⁴ Ebd. 277.

schen Handeln zugestanden werden (D. F. Strauß, C. G. Jung, E. Drewermann), ohne daß die Metaphorik eine Grundlage hat in der Wirklichkeit, von der her sie sich dem menschlichen Geist einprägt oder auf die sie hinführt.

Ein weiterer Eckstein der pluralistischen Religionstheologie ist die Vernunftkritik Kants. Angesichts des Unvermögens der theoretischen Vernunft für die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes und seiner Selbstoffenbarung in der Geschichte bleibt nur ein moralischer Gottesglaube. Gott ist allenfalls ein denknotwendiges Ideal der theoretischen Vernunft oder der Grund des Unbedingten jeder sittlichen Handlung. Hier gibt die natürliche Religion (wie sie schon von den englischen *Freethinkers* des 17. und 18. Jahrhunderts entwickelt worden war) das Richtmaß für die Offenbarungslehre, wie sie vom kirchlichen Bekenntnis vorgelegt wird. Da Kant von seinem Ansatz her den Graben zwischen Vernunft und Sinnlichkeit nicht überbrücken konnte, vermochte er auch die moralische Religion aus Vernunftbegriffen und den christlichen Glauben, der auf geschichtlichen Fakten beruht, nicht innerlich zusammenzufügen. Die Lehre der Kirche, in der sich die Offenbarung vergegenwärtigt, kann keineswegs als von Gott geoffenbart unbedingten Glauben verlangen. Es gelte: »So muß die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste gebietende Prinzip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird, und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Faßlichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und kultiviert werden«⁵.

Der Verneinung der Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Christi und der instrumentellen Heilsnotwendigkeit von Glauben und Kirchengliedschaft sowie der Reduktion der Religionen auf ihre soteriopraktische Rolle in der pluralistischen Religionstheologie entspricht schon die Formulierung Kants: »Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d.i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d.i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statuarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein *Religionswahn*, dessen Befolgung ein *Afterdienst*, d.i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes, ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird«⁶.

Eine weitere Anleihe stellt die Religionsbegründung des frühen *Schleiermacher* aus einem »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit vom Absoluten« dar. Wenn jenseits einer metaphysischen Umformung des Glaubens im alten Christentum und ei-

⁵ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793): Werke in zehn Bänden 7, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968, 835.

⁶ Ebd. 838.

ner moralistisch verflachten Aufklärungchristlichkeit der christliche Glaube entwickelt wird aus einer Einheitserfahrung mit dem Unendlichen, das sich auf vielfältige Weise im Endlichen darstellt, dann kann der christliche Glaube vielleicht den Höchstfall der Präsenz des Unendlichen im Endlichen und den Integrationspunkt für alle konkreten Religionen darstellen. Die für das Christentum charakteristische Einheit von Gottunmittelbarkeit und heilsgeschichtlicher Vermittlung scheint nicht voll erreicht, wenn das Endliche nur der Darstellungsraum des unerschöpflich bleibenden Unendlichen ist, in das hinein sich die geschichtliche Individualität und Faktizität aufhebt.

»Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig, weil sie ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem Alles ewig sein muß: aber sie selbst und ihre ganze Bildung ist vergänglich ... Das Christentum über sie alle (die bisherigen Religionen, d. Vf.) erhaben, und historischer und demütiger in seiner Herrlichkeit hat diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt: es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem. Aber wann soll diese Zeit kommen? Ich fürchte, sie liegt außer aller Zeit ... Wenn es nun aber immer Christen geben wird, soll deswegen das Christentum auch in seiner allgemeinen Verbreitung unendlich und als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend sein? Es verschmäht diesen Despotismus, es ehrt jedes seiner eignen Elemente genug, um es gern auch als den Mittelpunkt eines eignen Ganzen anzuschauen; es will nicht nur in sich Mannigfaltigkeit bis ins Unendliche erzeugen, sondern sie auch außer sich anschauen. Nie vergessend, daß es den besten Beweis seiner Ewigkeit in seiner eignen Verderblichkeit, in seiner eignen traurigen Geschichte hat, und immer wartend einer Erlösung aus dem Elende, von dem es eben gedrückt wird, sieht es gern außerhalb dieses Verderbens andere und jüngere Gestalten der Religion hervorgehen, dicht neben sich, aus allen Punkten, auch von jenen Gegenden her, die ihm als die äußersten und zweifelhaften Grenzen der Religion überhaupt erscheinen. Die Religion der Religionen kann nicht Stoff genug sammeln für die eigenste Seite ihrer innersten Anschauung, und so wie nichts irreligiöser ist als Einförmigkeit zu fordern in der Menschheit überhaupt, so ist nichts unchristlicher als Einförmigkeit zu suchen in der Religion.«⁷

Einen Verbündeten für den Versuch, den christlichen Glauben aus der Religion als einer allgemeinen Erfahrung des Göttlichen oder des ungegenständlich Realen der Transzendenz aufzubauen statt aus der konkreten Begegnung Gottes inmitten der Geschichte, vermutet die pluralistische Religionstheologie in der historisch-kritischen Methode. Mit Lessing meint man die »Religion Christi« von der »christlichen Religion« absetzen zu können. Der Gegensatz zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« sei unüberbrückbar. Aus den synoptischen Evangelien könne man das Selbstverständnis des historischen Jesus rekonstruieren, das sich wesentlich unterscheide von den Interpretamenten, die die Jünger aus der jüdischen und hellenistischen Kultur auf Jesus bezogen hätten, um seine Bedeutsamkeit

⁷ D. F. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799) (= PHB 255), Hamburg 1970, 170–172.

als Katalysator einer religiösen Erfahrung des Absoluten und Unendlichen jenseits aller menschlichen Konzeptualisierung auszudrücken und den in ihrem Weltbild und Kulturkreis verhafteten Zeitgenossen zu vermitteln. Da Jesus sich nicht selbst mit den Prädikaten »Gottessohn«, »ewiges Wort des Vaters«, »Messias« und »universaler Heilsmittler« bezeichnet habe und jede Identifikation mit Gott und damit seine Verabsolutierung und Vergottung abgelehnt habe, müßten auch die genannten Prädikate des kirchlichen Bekenntnisses in einem mythisch-metaphorischen Sinn ausgelegt werden. Ein wörtliches Verständnis widerstreite dem Selbstverständnis Jesu. Das nikänisch-chalkedonensische Dogma widerstreite den Gesetzen der Vernunft, wenn man es im buchstäblichen Sinne auslege. Eine Inkarnation sei a priori unmöglich, weil das Absolute sich nicht als es selbst verendlichen könne, ohne sich in seiner Gottheit aufzulösen. Umgekehrt könne ein menschliches Individuum nicht derart eine Erscheinung Gottes und seine Verleiblichung werden, ohne in seiner menschlichen Natur verkürzt zu werden. Letztlich läuft es auf dieselbe Relativierung Christi hinaus, ob man mit John Hick Jesus nur als eine unter vielen aposteriorischen Bündelungen der Antwort auf die Erfahrung des a priori erfahrenen Absoluten sieht oder mit Paul Knitter Jesus als den Menschen begreift, in dem der unbedingte Anspruch des Unbedingten in der Vermittlergestalt eines bedingten Menschen vor uns hintritt, ohne daß die Mittlerschaft Christi auf der Identität des Trägers seines Menschseins mit der Hypostase des göttlichen Logos beruhen würde. Jesus ist so etwas wie die geschichtlich höchstmögliche Annäherung an die überzeitliche Christusidee und damit vielleicht die größtdenkbare Verwirklichung eines Ideals, aber nicht die Fleischwerdung des realen Wortes Gottes. Der Schritt zum biblischen Bekenntnis »Jesus *ist* der Christus« wird nicht gewagt.

Damit ist gesagt: Die 2000jährige Geschichte des christlichen Credo beruht nach dieser Interpretation auf einem gravierenden Mißverständnis, während das wahre Wesen des Christentums erst jetzt durch historisch-literarische Rekonstruktion ans Licht und zum Leben gebracht wird. Wie ein solches Mißverständnis möglich war, wenn doch alle Religionen eine Manifestation Gottes sind, muß offenbleiben.

Damit entfallen aber all die ärgerlichen Konkretheiten des kirchlichen Bekenntnisses, die den meisten Zeitgenossen, auch wenn sie in irgendeiner Weise christlich sozialisiert sind, als unvereinbar mit der naturwissenschaftlichen, historischen und philosophischen Vernunft erscheinen. Religiöse Erfahrung bedeutet für die Vernunft nicht dieselbe Herausforderung wie der Glaube als konkretes Bekenntnis und Zeugnis bis zum Martyrium. Die Attraktion monistischer Religionssysteme asiatischer Herkunft in postchristlichen Gesellschaften speist sich aus dem Axiom des Primates des Suchens der Wahrheit vor dem Finden und aus dem Überdruß an der christlichen Gewichtung der Person in ihrem unaufhebbaren Gegenüber zur Wirklichkeit und zum personalen Gott. Der Anspruch auf die unüberbietbare Wahrheit des christlichen Credo wird verwechselt mit der Vorstellung eines dinglichen Habens und Verfügens über die Wahrheit, um gegenüber anderen aufzutrupfen, die diese Wahrheit noch nicht besitzen, während doch gerade der an Christus Glaubende sich als Eigentum Christi versteht und sich als Diener des Evangeliums für die Heiden (Röm

15,16) und Mitarbeiter der Wahrheit Gottes in Pflicht genommen weiß (1 Kor 3,9; 3 Joh 8).

Mit einer ins Positive gewendeten Projektionstheorie Feuerbachs meint man sich die von der Kritik zersetzten und vor den aufgeklärten Zeitgenossen als peinlich empfundenen Glaubensinhalte als Bilder und kulturbedingte Ausdrucksformen einer Erfahrung des Absoluten und Göttlichen wieder zugänglich machen zu können, wenn nur ein wörtliches und buchstäbliches Verständnis ausgeschlossen wird. Die Geburt aus der Jungfrau z.B. ist dann das Symbol eines unmittelbaren Anfangs des religiösen Bewußtseins aus der Erfahrung des göttlichen Hintergrundes der Welterfahrung. Die leibliche Auferstehung Christi ist die Metapher für die Hoffnung jenseits des Todes, die sich als Unsterblichkeit der Seele, als Verschmelzung mit dem differenzlosen Einen jenseits von Sein und Nichts oder in anderen Symbolen in allen Religionen analog erkennen läßt. Die Trinität ist dann nichts anderes als eine ideelle Abstraktion des Wechselspiels von Einheit und Vielfalt, in dem sich der menschliche Geist vollzieht zwischen Unendlichem und Endlichem.

Eine Nähe zu *Ernst Troeltsch* ist nicht zu übersehen, der gelegentlich schon als der Vater der pluralistischen Religionstheologie genannt worden ist. *Wilhelm Dilthey* versuchte jenseits der Hegelianischen Einholung des Endlichen als Vollzugsmoment in der Selbstsetzung des absoluten Geistes und der dezisionistischen Verabsolutierung irgendeines geschichtlichen Vorgangs oder eines historischen Menschen, wie er es im Supranaturalismus annahm, einen induktiven Zugang zur Wahrheit der Religion, die sich fortschreitend in der Geschichte durchsetze und im Christentum zum relativ absoluten Höhepunkt gekommen sei. Diese komparativische Verhältnisbestimmung der Wahrheit in den Religionen erlaubt, in jeder historischen Religion, wenn sie vom einzelnen Anhänger nicht nur äußerlich als Satz Wahrheit und Kultvollzug als wahr bekannt, sondern auch praktisch gelebt wird, die Erfahrung des Göttlich-Absoluten vermittelt zu sehen. Das dogmatische Bekenntnis und die personale, vom Heiligen Geist getragene Selbstüberhöhung der Person an Gott sind nur das wandelbare Worin und Wodurch dieser Erfahrung des wesentlich ungeschichtlichen Absoluten, aber nicht ein konstitutives Moment an der Gott-menschlichen Kommunikation, wodurch der Mensch nach christlichem Verständnis an der Wahrheit Gottes und an seiner Entscheidung für die Menschen in Liebe und somit am Verhältnis des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist Anteil erhält.⁸

Gefällige Buchtitel wie »Ein Gott – viele Wege zum Heil« oder »Gott hat viele Namen« bringen leichte Orientierung in die verwirrende Vielfalt der Religionen und entlasten von einer Stellungnahme im Gegeneinander ihrer Wahrheitsansprüche. Der Vergleich mit der Schönheit eines bunten Blumengartens anstelle monotoner Einerleiheit, wenn alle katholisch wären, bringt eine ästhetische Note in die Diskussion und sichert so den Plausibilitätsvorsprung der pluralistischen Religionskonzeption.

Einen letzten Plausibilitätsvorsprung nutzt die pluralistische Religionstheologie, indem sie auf die verheerenden Folgen einer Verabsolutierung des Christentums und

⁸ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902), München/Hamburg 1969.

genauer der Christologie verweist. Unter Verabsolutierung versteht man hier nicht die Selbstvergegenwärtigung des Absoluten im Medium des Endlichen, sondern die Absolutsetzung eines Endlichen im Bereich endlicher Wesenheiten. Demnach wäre also die Inkarnation nicht die Selbstaussage Gottes in der von der Hypostase des Logos zu eigen genommenen endlichen menschlichen Natur Jesu, sondern die wesenhafte Vergottung der menschlichen Natur Jesu. Es wird ein Kausalnexus hergestellt zwischen dem urchristlichen Bekenntnis zur Einzigkeit der Erlösungsmittlerschaft Jesu Christi und den zur Zeit der gesellschaftlichen Dominanz des Christentums in Europa und in der Welt begangenen Verbrechen. Ein wörtliches Verständnis der Präexistenz, Inkarnation und Gottessohnschaft Christi habe den christlichen Antisemitismus vorbereitet, aber auch das gewaltsame Vorgehen gegen Häretiker. Ein triumphalistisches Kirchenverständnis, wie es sich im Satz *extra ecclesiam nulla salus* ausdrückte, habe zur gewaltsamen Missionierung beigetragen und zum europäischen Kolonialismus, in dessen Folge eigenständige Kulturen und Religionen verdrängt und zerstört worden seien. Schließlich seien auch die Konfessionskriege im christlichen Europa auf ein dogmatisches Verständnis von heilsrelevanten Satz Wahrheiten zurückzuführen. Nur eine entschlossene Abkehr von einem dogmatisch verstandenen Christentum sowohl exklusivistischer als auch inklusivistischer Prägung ermögliche die Anerkennung der Offenbarung Gottes in allen Religionen und ihre Wertschätzung als gleichberechtigte Manifestation des Göttlichen in der religiösen Erfahrung jedes Menschen. Inwieweit diese Interpretation historischer Vorgänge vor einer geschichtlichen und theologischen Hermeneutik Bestand hat, soll dahingestellt bleiben. Es ist nur darauf aufmerksam zu machen, daß durch assoziative Vernetzungen Plausibilitäten abrufbar sind, gegen die eine exakte theologische Argumentation immer im Nachteil ist.

So präsentiert sich die religionspluralistische Versöhnung aller historischen Religionen in der einen religiösen Grunderfahrung des Absoluten als die einzige Hypothese der Verhältnisbestimmung der Religionen untereinander und im gemeinsamen Bezug zum Göttlichen als die erkenntnistheoretisch und moralisch allein vertretbare Theorie einer religiösen statt einer atheistischen Interpretation der Wirklichkeit.

Für die theologische Debatte kann aber nicht das Kriterium allein maßgebend sein, ob eine Theorie mit dem Zeitgeist kompatibel ist, sondern wieweit sie übereinstimmt mit den Prinzipien und Methoden eines an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus inhaltlich orientierten Bekenntnisses der Glaubensgemeinschaft, der Kirche. In dem Dokument der Internationalen Theologenkommission »Das Christentum und die Religionen« (1996) wird in Art. 4 die Erkenntnistheorie als der entscheidende Punkt genannt: »Die Theologie der Religionen hat noch keinen genau definierten epistemologischen Status«.

Hier scheinen sich zwei grundlegend verschiedene Ansätze zu ergeben. Einmal die pluralistische Religionstheologie und zum anderen eine christliche Theologie der Religionen. Im Unterschied zur pluralistischen Religionstheologie geht eine christliche Theologie der Religionen aus von der Tatsache der geschichtlich-eschatologischen Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus als Heilsangebot und effektivem Heilmittler und fragt dann nach dem Wert der konkreten Religionen

außerhalb der konkreten Heilsgeschichte in Israel und ihrer Vergegenwärtigung in der Gemeinschaft derer, die an Jesus als den Christus Gottes glauben.

Die pluralistische Religionstheologie beginnt mit einer Abstraktion von den konkreten Religionen und mit einer Spekulation auf eine hinter allen religiösen Phänomenen bestehende Erfahrung des Wirklichen jenseits aller geschichtlichen Konkretionen. Im Horizont der Denkmöglichkeit erschließt sie sich die Wirklichkeit vielfältiger religiöser Vorstellungen und Praktiken.

Eine christliche Theologie der Religionen beginnt hingegen mit einem Akt der Anerkennung der Wirklichkeit Gottes, des Schöpfers und Vollenders aller Menschen. Sie setzt nicht ein mit einer angeblichen Erfahrung des göttlichen Welthintergrundes, sondern mit dem Glauben an die Tatsache der Offenbarungsgeschichte Gottes in Israel, die in Jesus, dem Heilmittler aller Menschen, ihre unüberholbare Konkretion erfährt. Im Horizont der Wirklichkeit der Offenbarung erschließt sie die Möglichkeit und Denkbarkeit der Inkarnation. Ihre spekulativ nicht einzuholende Voraussetzung ist glaubende Entschiedenheit für Jesus Christus und die Bereitschaft zur Darstellung seiner Proexistenz bis zum Tod am Kreuz. Die Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums vom universalen Heilswillen Gottes richtet sich an die Freiheit jedes einzelnen zum Glauben. Christlicher Glaube zerstört nicht die in den Religionen und Philosophien sich artikulierende Hoffnung auf Vollendung des Menschen durch Gott und damit die natürlichen, wenn auch durch die *gratia praeveniens* evozierten Wahrheiten, sondern ermöglicht ihre Selbstüberbietung in die Wahrheit Christi, an der sie schon teilhatten und als deren Ausdrucksgestalten sie dienen können (Inkulturation). Zum Glauben an Christus zu kommen, ist nicht einfach oberflächlich ein Wechsel der Religion, sondern die von Gott gnadenhaft und frei gewährte Erfüllung aller Suche nach Wahrheit und Heil, wie sie sich in den religiösen Vollzügen des Hörers des Wortes Christi ausgedrückt hat.

II. Aporien der postchristlichen pluralistischen Religionstheologie

Die pluralistische Religionstheologie erhebt den Anspruch, das für heute gültige Verhältnis der historischen Religionen zueinander auf die bestmögliche Weise beschrieben zu haben. Verabschiedet sei der Exklusivismus, den man für die kirchliche Lehre bis zum II. Vatikanum ausgibt und der im reformatorischen Bereich von Karl Barth vertreten worden sei, wonach Wahrheit und Heil allein im Besitz des Christentums seien. Als unzureichend wird auch der sogenannte Inklusivismus bezeichnet, der Wahrheit und Heil nur in höchstem Maß für das Christentum beanspruche und der den sogenannten »anderen« Religionen nur Teile von Wahrheit und Heil zuerkenne, die aber auf ihr Explizitwerden in der Kirche hindrängen. Indem man hier von den anderen Religionen spricht, hat man allerdings den biblischen Glauben im Judentum und Christentum schon unter einen apriorischen und normativen Begriff der Religion eingeordnet. Es müßte aber erst bewiesen werden, daß alle im Mythos wurzelnden Riten, alle sogenannten Weltreligionen, die auf historische

Stiftergestalten zurückgehen, und das Glaubensbekenntnis des Gottesvolkes, das sich der Initiative Jahwes, des Vaters Jesu Christi, verdankt weiß, aus dem gleichen Grundakt des Geistes auf das Absolute hin hervorgehen. Offenbar abstrahiert man von allen historischen Formationen das Spezifische und identifiziert den kleinsten gemeinsamen Nenner, den man induktiv erhoben haben will, mit dem Wesen der Religion. Aus dieser religiösen Interpretation der Wirklichkeit gehen nach dieser Hypothese dann die historischen Religionen hervor. Indem bestimmte Stiftergestalten ihre religiöse Erfahrung im Medium ihrer Kultur ausdrücken, formieren sich die Sozialgestalten historischer Religionen mit ihrem typischen Bekenntnis und Ritus.

Da nun aber das Christentum schon seit seinen Anfängen im vorösterlichen und österlichen Glauben der Jünger sich nicht in diese Interpretation der Entstehung von Religionen einfügt, bedarf es, um mit dem pluralistischen Religionssystem kompatibel zu werden, eines fundamentstürzenden Umbaus, bei dem kein Stein auf dem andern bleibt.

Die Vertreter der pluralistischen Religionstheologie gehen wohl in der Regel von einer westlich-christlichen Prägung aus. Sie verwenden christlich geprägte Grundbegriffe wie Gott, Offenbarung, Wahrheit, Heil, Inkarnation, Mittler, Sünde, Umkehr, Erlösung, ewiges Leben u. a.. Innerhalb ihres von den Grundvoraussetzungen der christlichen Theologie wesentlich verschiedenen hermeneutischen Koordinatensystems bekommen diese Kategorien aber eine vollkommen andere Bedeutung. Der faktische Ausgangspunkt der pluralistischen Religionstheologie ist darum zu unterscheiden von dem systematischen Ausgangspunkt der christlichen Theologie, die einsetzt beim Bekenntnis zur *Tatsache* der eschatologisch-geschichtlichen Selbsterschließung Gottes in seinem Wort und Geist. Wenn das Grundprinzip christlich zu nennender Theologie *fides quaerens intellectum* heißt, dann kann die pluralistische Religionstheologie nicht als christliche Theologie bezeichnet werden, denn sie entwickelt den Glauben nicht aus dem Hören des Wortes Christi, sondern aus der Erfahrung eines absolut-göttlichen Charakters der Wirklichkeit, die im religiösen Grundgefühl wurzelt und von der autonomen Bewußtseinsleistung eines religiös gestimmten Subjekts in den kulturkontextlich bestimmten Kategorien interpretiert wird.

Dieser Unterschied in der Fundamentalhermeneutik des Christentums und der Religionen wird unübersehbar, wenn man die drei Grundaxiome der pluralistischen Religionstheologie analysiert, die sich als aporetisch erweisen.

Diese drei Axiome lauten:

1. Das Axiom von der prinzipiellen Unmöglichkeit der Kommunikation zwischen Gott und Mensch in Wort und Tat

Der geschichtlich und welthaft gebundene Geist kann a priori nicht zum Hörer des an ihn gerichteten Wortes Gottes werden, in dem Gott mit ihm auf eine dem Menschen gemäße Weise kommuniziert im menschengewordenen Wort kraft des ihm mitgeteilten Geistes, so daß der Mensch in Intellekt und Willen an Gottes Erkenntnis

in seinem Wort und an seiner Liebe im Heiligen Geist partizipiert und in der Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott vollendet wird.⁹

2. Das Axiom der Inkarnationsunfähigkeit Gottes

Die Chiffre »Gott« ist nichts weiter als die personifizierte oder apersonal konzipierte religiöse Erfahrung der Wirklichkeit als solcher noch vor ihrer Konzeptualisierung und als Grund ihrer Interpretation als Person oder das namenlos Eine jenseits der Differenz von Sein und Nichts. Selbst wenn Gott ontologisch gesprochen Person wäre, bzw. sein Wesen in den subsistierenden Relationen von Vater, Wort, Geist erignet, ist eine Inkarnation a priori unmöglich. Es widerspräche logisch dem Gottsein Gottes, wenn der Schöpfer in der Menschwerdung zugleich auch ein Teil seiner eigenen Schöpfung wäre. Das Ganze kann nicht zu einem Teil an ihm selbst werden. Die Absolutheit Gottes läßt die Menschwerdung Gottes nicht zu.¹⁰ Ungeklärt bleibt hier die Frage, was man denn unter Gott versteht, eine Chiffre für den Horizont religiöser Erfahrung, den aristotelischen unbewegten Bewegten, einen der Götter der Mythologie, den Uhrmachergott des Deismus oder den Jahwe Elohim, dessen Wort Fleisch geworden ist.

3. Das Axiom der Unfähigkeit der menschlichen Natur, von einer göttlichen Hypostasis getragen zu sein

Da in den pluralistischen Konzeptionen die schöpfungstheologische Unterscheidung der Prinzipien des Was-Seins des Menschen in seiner leibgeistigen Natur und seines Wer-Seins durch die konstitutive Personalrelation zum Schöpfer nicht mitvollzogen wird, sondern man nur von der empirischen Gegebenheit des Einzelmenschen ausgeht, muß man die kirchliche Lehre von der Konstitution und Individualisierung der angenommenen menschlichen Natur Christi apollinaristisch mißverstehen. Da man das empirische Ich-Bewußtsein Jesu und seine empirische Selbstbestimmung mit der Hypostase verwechselt, unterstellt man der Lehre von der hypostatischen Union die Vorstellung, daß in Jesus das menschliche Bewußtsein durch das göttliche Bewußtsein ersetzt worden sei bzw. daß er ein Mensch mit zwei Bewußtseinen¹¹ gewesen sei, als habe er sich für einen Menschen und zugleich auch

⁹ Eine ausgezeichnete Darstellung und Kritik der religionstheologischen Epistemologie Hicks u. a. bietet Gerhard Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religions- theologie*, Gütersloh 1998. Für die Konsequenzen, die daraus für den Christusglauben folgen, vgl. Karl- Heinz Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln/Freiburg 1995.

¹⁰ Vgl. die Beiträge in dem Sammelband von John Hick (Ed.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977; John Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993; ders., *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville/Kentucky 1995.

¹¹ Ein Beispiel für das Unverständnis der klassischen Lehre von den beiden Naturen, den beiden Bewußtseinen und beiden Willen Christi, bietet Perry Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, 206–222. Denn die Einheit der beiden Naturen, Bewußtseine und Willen ist nicht im menschlichen Bewußtsein Jesu verwirklicht, so daß man ihn sich gleichzeitig mit einem menschlichen und göttlichen Bewußtsein vorzustellen hätte, sondern in der Hypostase des Logos, der auch die menschliche Natur Christi mit ihrem menschlichen Bewußtsein und Willen trägt.

noch für einen Gott gehalten. Daraus folgt als Axiom der pluralistischen Religions-
theologie der Grundsatz: »Eine konkrete Menschheit kann nicht, ohne aufzuhören,
Menschheit zu sein, der Ausdruck, die Verleiblichung, die endliche Form Gottes
sein«¹². Eine Menschwerdung Gottes ist unmöglich, weil ein menschengewordener
Gott gar nicht ein wirklicher und vollständiger Mensch sein kann.

Diese Ansicht, die in der Konsequenz zur Aufhebung des kirchlichen Bekenntnis-
ses zu Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes führt, hat ihre Voraus-
setzung in der gnoseologischen Grundannahme von der Unmöglichkeit einer perso-
nalen Selbsterschließung Gottes gegenüber dem Menschen als einem endlichen We-
sen. John Hick greift auf die Erkenntniskritik Kants zurück und formt sie in einem
den Kantischen Prinzipien entgegengesetzten Sinn radikal um. Was bei Kant im Hin-
blick auf die Erfahrungswirklichkeit unterschieden wird als Ding an sich und als Er-
scheinung für mich, wird bei Hick auf die Erkenntnis Gottes bezogen. So wie alle Er-
kenntnis bei der sinnlichen Erfahrung beginnt und sich auf die Wirklichkeit an sich
übersteigt, die als noumenaler Grund der Erfahrung vorausgesetzt wird, so liegt allen
religiösen Phänomenen (in Glaubenssätzen, sittlicher und ritueller Praxis) die Erfah-
rung der transzendenten letzten Wirklichkeit an sich zugrunde, die in den un-
terschiedlichen Religionen als personales oder nichtpersonales Göttliches oder Unbe-
dingtes erfahren und (in Wittgensteinscher Terminologie) als immer schon interpre-
tierte Erfahrung begrifflich erfaßt wird. Für Kant wäre freilich die Rede von der Er-
fahrung Gottes oder von einer Identifikation der Wirklichkeit an sich mit »Gott«
oder der Transzendenz als Ursprung der religiösen Interpretation der Welt nicht
nachvollziehbar. Gott ist für die theoretische Vernunft nicht erkennbar, weil er nicht
Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Hick jedoch schließt von seinen Voraussetzungen her, daß alle historischen Reli-
gionen eine Synthesis sind zwischen der Erfahrung einer weltübersteigenden Tran-
szendenz und ihrer Interpretation mittels der kultur-kontextuellen Kategorien des
Subjekts, das die Welt religiös wahrnimmt und interpretiert. Hick leugnet keines-
wegs die objektive Grundlage der Erfahrung einer letzten Wirklichkeit oder eines
unbedingten ethischen Sollensanspruchs. Er geht von der Realität der transzenden-
ten Wirklichkeit aus, da sie ja erfahren wird. Da aber bei der Umsetzung der Erfah-
rung des An-sich der Wirklichkeit in Erkenntnis der produktive Anteil der Subjekts
der Erfahrung konstitutiv ist für die Kategorialisierung und Verbegrifflichung des
letzten Grundes der Wirklichkeit, kann es keine objektive Gotteserkenntnis geben.
Die Gotteserkenntnis, wie sie sich in den religiösen Konzeptionen und Vorstellungen
der historischen Religionen darstellt, ist nur eine immer asymptotisch bleibende
Annäherung an die Manifestation der Erfahrung des Unbedingten in der Wirklich-
keit. Zwar bildet die Gotteserfahrung ein Maß für die unterschiedliche Authentizität
ihrer Umsetzung in die Glaubensanschauungen und religiöse Praxis in den verschie-
denen Religionen. Aber keine einzige Form der Gotteserkenntnis kann sich als die
allein gültige und erschöpfende Präsentation der allen religiösen Weltinterpretati-
onen zugrundeliegenden Gotteserfahrung ausgeben wollen. Ein friedlicher Wettstreit

¹² M. Goulder (Ed.), *Incarnation an Myth. The Debate Continued*, London 1979, 63.

oder Dialog der Religionen dient der Klärung der eigenen Konzeptualisierung und der approximativen Verbesserung der Aussageformen des Inhalts und Gegenstands religiöser Erfahrung. Zugleich wird aber auch die bleibende Relativität aller Glaubensaussagen offenkundig. Die Aussagen des christlichen Credo z.B. sind dann nicht an sich wahr, sondern nur insoweit sie authentische Gotteserfahrung repräsentieren, sie intersubjektiv kommunizierbar machen und dem Zusammenhalt einer religiösen Gemeinschaft dienen. Die theoretische Vernunft kann nicht entscheiden, ob ein einzelnes Glaubenssystem an sich wahr ist und welche anderen Glaubenssysteme an sich falsch sind. Letztlich bleibt nur ein ethisches Kriterium.

Die Wahrheitsfrage findet ihr Kriterium in der Suche nach dem Heil. In der Erfahrung des Unbedingten ist auch ein unbedingter Anspruch an das Tun und Sichverhalten des Menschen angesprochen. Jeder religiöse Mensch, gleich, welcher Glaubensrichtung er angehört, sieht sich herausgefordert, sich von der Ich-Zentriertheit zu lösen und sich auf die Wirklichkeit zu konzentrieren, vor allem die Wirklichkeit des Du des Mitmenschen, der es sich ganz zu öffnen gilt. Ein Pluralismus aller Religionen ohne Superioritäts- und Exklusivansprüche scheint möglich ohne Relativismus. Denn alle Religionen beruhen auf dem Fundament der Realitätserfahrung des Transzendenten, und sie schließen sich dennoch auf der Ebene der kognitiven Aussagen nicht aus, weil sie die legitimen unterschiedlichen Interpretationen des »real« sind und als Motivationen zu einem ethischen Handeln dienen.

Die Konsequenzen dieses erkenntnistheoretischen Ansatzes für das christliche Verständnis der Offenbarung und der zentralen Stellung Christi für unser Verhältnis zur Personwirklichkeit Gottes liegen auf der Hand.

Jesus habe sich in seinem Selbstverständnis nicht als die restlose Manifestation des Transzendenten ausgegeben. Das, was er für uns ist und sein wollte, habe er nicht mit dem »real« identifiziert. In seiner Erfahrung des Absoluten und Unbedingten habe er sich, indem er sich von Gott radikal unterschieden hat, nicht für die einzige und ausschließliche Präsenz des Absoluten im Rahmen menschlicher Interpretationen des »real« ausgegeben. Er vollzog sein Leben als höchstmögliche Interpretation seiner religiösen Erfahrung der Wirklichkeitstranszendenz der Welt. Um diese von sich zu unterscheiden, sprach er sie mit der Chiffre »Vater« an. Damit hat er eine sich in ihm nicht mehr zu steigernde, aber keineswegs auf ihn prinzipiell beschränkte Manifestation des Göttlichen gesetzt. Diese kann man im metaphorisch-poetischen Sinn eine Inkarnation Gottes nennen, weil hier ein einzelnes menschliches Subjekt die menschliche Subjektivität exemplarisch transparent gemacht hat für die Erfahrung der Transzendenz und den ethischen Anspruch des Unbedingten in allem menschlichen Sollen. Das Göttliche ist im Medium der Menschheit Jesu in besonders ausgeprägter Weise präsent, so daß es der Ausgangspunkt einer religiösen Bewegung und Gemeinschaftsbildung wird. Um diese Bedeutung Jesu als Katalysator menschlicher Selbsttranszendenz auf die Erfahrung des Realen festzuhalten, hätten die Jünger Jesus, in dem sich das Absolute in der Metapher des Vaters versprachlichte, als Sohn Gottes in einem metaphorischen Sinne bezeichnet. Aber erst unter dem Einfluß der Substanzmetaphysik der Griechen und im Verein mit dem mythologischen Weltbild, in dem Vergottungen von Menschen nicht außergewöhnlich waren, hätte man aus dem metaphorischen »Sohn Gottes« Jesus »Gott den Sohn« gemacht. Soteriologisch

entspreche dem die Verabsolutierung Jesu als des einzigen Mediums der Manifestation des Göttlich-Transzendenten und des exklusiven Mittlers des Heils. Auf der gnoseologischen Ebene entspreche dem die totale Identifikation der Erfahrung des Absoluten als Sinn überhaupt und der Glaubenssätze, in dem sich diese Grunderfahrung in ihrer Sinnerschließung für mich umsetzt.¹³

Da die Synthesis der Erfahrung des Absoluten und seiner Interpretation vom religiös affizierten Subjekt geleistet wird, kann Gott als Person auch nicht der freie Urheber seiner Selbsterschließung in seinem wesenseigenen Wort sein und gleichzeitig der Träger der Synthesis dieses Wortes mit dem aus dem Kreis seiner Adressaten angenommenen Vermittler zwischen dem einen Gott und der Vielzahl der Menschen. Ebenso wenig können die Worte, Begriffe und Urteile menschlicher Sprache so von der Wahrheit und dem Heilsangebot Gottes aufgenommen und getragen werden, daß sie »Gotteswort im Menschenwort« (1 Thess 2,13) vergegenwärtigen können. Da man ontologisch die eschatologisch-geschichtliche Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes und die Fleischwerdung des Wortes a priori für unmöglich hält, ist die Inkarnation, wie sie im Philipperhymnus (Phil 2,6–11), im Johannes-Prolog und in dem nikänisch-chalkedonensischen Dogma als Realität bekannt wird, undenkbar. Die Lehre von der hypostatischen Union gilt dann als rational nicht vermittelbar, logisch widersprüchlich und nur als poetische Metapher eines Paradoxon der Vernunft zu retten.

Da Jesus sich nicht selbst als die Inkarnation des Absoluten verstanden, sondern sich von Gott radikal unterschieden habe, entfalle auch die in der Inkarnationsaussage begründete klassische Christozentrik der christlichen Religion. Indem das Christentum die radikale Theozentrik Jesu mitvollziehe, werde es auch pluralismusfähig. Erst wenn man den christologischen Absolutheitsanspruch aufgebe, werde man dem Selbstverständnis Jesu gerecht. Die Religion Jesu erweise sich im Unterschied zur traditionellen christlichen Religion als kompatibel mit der Religionsbegründung in der pluralistischen Religionstheologie. Alle Religionen weisen über die konkreten Glaubensanschauungen hinaus auf den gemeinsamen Ausgangspunkt einer Erfahrung des absoluten Bezugspunktes von Wahrheits- und Heilssuche, zu dem sie verschiedene, prinzipiell gleichberechtigte Zugangswege bahnen.

III. Erkenntnistheoretische Grundlagen einer Theologie der göttlichen Offenbarung und menschlicher Religionen

1. Die Wirklichkeit der Offenbarung als Bedingung ihrer Möglichkeit

Der Erkenntnistheorie des Religionspluralismus liegt eine Wesens- oder Begriffs-metaphysik zugrunde. Die Denkbarkeit gilt als Maß des real Möglichen. Auch die Rede von einer Erfahrung Gottes kann eine Gotteserkenntnis nicht begründen, weil

¹³ Daraus ergäbe sich auch die Verfolgung andersdenkender Christen als Häretiker, obwohl sie die gleiche Grunderfahrung von Jesus als Medium von Wahrheit und Heil, die vom Absoluten ausgehen, haben, wenn sie diese Erfahrung auch etwas abweichend vom orthodoxen Standpunkt der kirchlichen Obrigkeit formulieren.

die Interpretation der Welt durch das erkennende endliche Subjekt dem transzendent Wirklichen das Maß vorschreibt, nach dem es sich zu erkennen geben kann. Die offenbarungstheologische Grundlegung des Christentums setzt dagegen bei der Erfahrung des weltlich Konkreten an, nicht bei einer Erfahrung Gottes. Denn nach der Maßgabe der sinnlich strukturierten und bedingten menschlichen Erkenntnis ist nur eine Erfahrung von Welt real und möglich. Die Welt selbst ist Gegenstand und Ursprung der Erfahrung. Die Welt kann in ihrer Bedingtheit erkannt werden und damit in ihrer transzendentalen Verwiesenheit ihres Seins und ihrer Erkennbarkeit im menschlichen Verstand auf das Geheimnis hin, das nicht selbst ein Stück Welt ist und das auch nicht in ontologischer oder logisch bedingter dialektischer Wechselwirkung mit der Welt als solches erfahren, bestimmt oder begriffen werden kann. Der in menschlicher Sprache vorkommende Terminus »Gott« bezeichnet also nicht das Korrelat einer direkten Erfahrung oder das Postulat einer Denknötwendigkeit. Die Vokabel »Gott« bezeichnet die der Welt und menschlicher Subjektivität gegenüber radikal unabhängige Wirklichkeit als Geheimnis, von der die Welt aber restlos abhängt in Ursprung und Ziel. So wird das Dasein des nichtweltlichen Gottes von Menschen durch die Kontingenz der Welt als Geheimnis erkannt, das sein Sein durch sich selbst besitzt. Wenn Gott der eröffnende Grund des durch Teilhabe am Sein endlich Seienden ist, dann ist er in sich selbst Selbsthabe und Selbstverfügung, die in abbildlich vermittelter Weise bei dem durch Selbstand und Selbstverfügung seienden Menschen Geist und Freiheit genannt wird. Diese natürliche Erkenntnis Gottes (als des unserer begrifflichen Verfügung entzogenen und darum frei durch die Welt und die Geschichte sich offenbaren könnenden Gottes) zeigt, daß der Mensch in seiner geistigen und zur Freiheit berufenen Natur die erste Erschließung Gottes ist. Er bedarf dazu nicht der historischen Religionen oder Weltanschauungen. Diese sind ein förderndes oder hinderndes Medium seiner Offenheit auf das Geheimnis jenseits aller begrifflichen Darstellbarkeit. Die historischen Religionen sind zunächst wie jede menschliche Schöpfung als eine Bildung des menschlichen Geistes zu verstehen. Man kann an ihnen empirisch keine Gotteserfahrung verifizieren. Daß sie auch unter dem Einfluß der zuvorkommenden und auf die geschichtliche Selbsterschließung Gottes vorbereitenden Funktion theologisch auf ihren Wahrheitsanspruch und ihre Heilsbedeutung für ihre Anhänger zu überprüfen sind, kann nur vom Standpunkt des Glaubens aus, der selber eine ursprüngliche Wirkung der Gnade des sich offenbaren Gottes ist, beurteilt werden. Einer rein phänomenologischen Sicht bleibt das Zustandekommen von religiösen Akten und Inhalten durch eine Gnadeninitiative Gottes verschlossen. Deshalb können aber auch nicht von einer neutralen, scheinbar rein rationalen Erkenntnistheorie her die Bekenntnisinhalte einer Glaubensrichtung oder Religion am Maßstab der Denkmöglichkeit überprüft werden. Man muß vielmehr vom positiven Standpunkt eines konkreten Glaubensbekenntnisses ausgehen, um von daher den Sinn davon abweichender Glaubensinhalte zu beurteilen. Wenn die Religionen empirisch gar nicht als Wirkung Gottes auszuweisen sind, weil es keine Erfahrung Gottes als Gott gibt (und wenn das, was die Religionspluralisten als das Transzendente der erfahrbaren Realität bezeichnen, eher das Sein des Seienden als Gott ist), dann ist die Aussage, alle Religionen seien eine Manifestation oder eine

Offenbarung oder gar eine Inkarnation Gottes, eine willkürliche Behauptung, die nie verifiziert werden kann. Als erkenntnistheoretische Grundlage, um von einem übergeschichtlichen Standpunkt aus die historischen Religionen in ihrem Ursprung und Inhalt wie im Verhältnis zu dem intendierten Absoluten zu vergleichen, taugt diese Hypothese nicht. Was in allen Religionen als anthropologische Konstante in analoger Weise aufgewiesen werden kann, ist die Einsicht, daß das menschliche Verlangen nach Wahrheit und Heil zur geistigen Natur des Menschen gehört, aber weder an Teilen noch am Ganzen der kontingenten Welt ihre Erfüllung finden kann. Vom christlichen Glauben aus, der eine Wirkung des Geistes des sich in seinem fleischgewordenen Wort als Wahrheit und Heil mitteilenden Gottes ist, sind die Religionen, besonders in ihrer philosophisch durchklärten Form, auf der Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis Ausdrucksgestalten der Suchbewegung und Offenheit des Menschen auf Gott.

Man kann nicht sagen, daß Jahwe, der Gott Abrahams und Vater Jesu Christi, nur ein anderer Name für Vishnu, Virachocha oder Zeus ist. Von der anthropologischen Voraussetzung einer natürlichen Gotteserkenntnis aus kann man sagen, daß mit dem Terminus »Gott« von allen Menschen die transzendente Macht prädiert wird, die sich als das Geheimnis schlechthin durch die Existenz der Welt offenbart (Röm 1,19f). Aber der konkrete Eigenname, zu dem das Prädikat Gott im Judentum und Christentum wird, hat seinen Grund in der übernatürlichen Selbstoffenbarung des Namens Gottes in einer personalen Begegnung mit dem Mittler der Offenbarung, nämlich Mose (Ex 3,14) und Jesus Christus, der selbst der geoffenbarte Name Gottes ist voll Gnade und Wahrheit (Joh 1,12.18). So spricht sich in den verschiedenen Namensbeziehungen der Religionen für die höchste Macht die gemeinsame Verwiesenheit auf den von uns im Namen nicht zu beherrschenden Gott aus, während dort, wo Gott selbst seinen Namen bekannt macht, er frei offenbart, was unter dem Wort »Gott« für die Geheimnisse jenseits der Welt zu verstehen ist. Es ist aber nicht der Gott jenseits der Welt, zu dem viele Wege hinführen, wenn der Mensch aus der Welt in denkerischer Abstraktion oder real im Tod heraustritt. Es ist vielmehr der Gott, der frei sich dem Menschen in der Geschichte an einem konkreten Ort und zu einer vorherbestimmten Zeit durch einen Menschen als Mittler kundtut. Aufgrund der geschichtlich-gnadenhaften übernatürlichen Offenbarung kommt die natürliche Gotteserkenntnis, gereinigt von den durch die Ursünde bedingten Defizienzerscheinungen in allem menschlichen, auch religiösen Sehnen und Tun, in dem Menschen Jesus von Nazaret zum Ziel. In diesem Menschen ist der Name Gottes allen Menschen zum Heil geoffenbart (Apg 4,12). So spricht Gott den Menschen an und macht sich von ihm in Lob, Danksagung und Anbetung ansprechbar, weil Jesus, der Sohn Gottes, in die Welt gekommen ist und als wahrer Mensch der Kontingenz der Welt unterworfen ist. Als Gott und Mensch ist Jesus Christus inmitten der Welt der Schnittpunkt der Deszendenz Gottes zum Menschen und der Suche des Menschen nach Gott als dem Ursprung und Ziel seiner geistig-willentlichen Selbsttranszendenz. In der Rede auf dem Areopag lenkt Paulus das Suchen des ganzen Menschengeschlechts nach dem Schöpfer des Himmels und der Erde, in dem jeder Mensch als Geschöpf Gottes lebt, sich bewegt und ist, hin auf den einen Mann Christus, den Gott

vor allen Menschen ausgewiesen hat als Richter und Erlöser aller Menschen. Gott, der hier handelt, kommt nicht aus einem fernen Jenseits herab auf die Erde. Es ist vielmehr der Gott, der keinem von den Menschen fern ist und der jetzt und hier in der Gestalt Jesu sich ertastbar macht und sich zu finden gibt (vgl. Apg 17,22–34).

Nimmt man die geschichtliche Existenz des Menschen und seine konstitutive mitmenschliche Verwiesenheit wirklich ernst, dann entfällt der Zweifel eines Kelsos und der deistisch denkenden Aufklärung an der Möglichkeit und am Sinn einer geschichtlichen Offenbarung, insofern ein so später Zeitpunkt der Erlösung des Menschen durch die Inkarnation als Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes erscheine. Wenn, so meinen sie, Gott das Heil aller Menschen gewollt hätte, dann hätte die Erlösung schon von Anfang an allen Menschen angeboten werden müssen. Es widerspricht aber keineswegs dem Menschen, daß er durch die geschichtliche Vermittlung eines einzelnen Menschen über die reale natürliche Generationenfolge und durch die konstitutive Vernetzung aller Menschenschicksale durch Christus auch im übernatürlichen Heil mit allen Menschen vor ihm, neben ihm und nach ihm verbunden ist. Diejenigen, die an Christus glauben, sind mit denen verbunden, die nicht an ihn glauben, sei es, daß sie Gott dort suchten, wo er sich zu finden geben will, oder noch suchend auf dem Wege sind zur Wahrheit und zum Heil von Gott her, das sich kein Mensch selbst zugänglich machen kann, oder nach ihrem Tod schon in die vollendete Gemeinschaft seiner Heiligen aufgenommen sind.

Der Christ unterscheidet sich von anderen nicht durch einen dinghaften Besitz von Wahrheit entweder als ganzer oder zu größeren Teilen. Der Christ im Pilgerstand unterscheidet sich von denen, die ohne eigene Schuld noch nicht zur Anerkennung Christi gelangt sind oder die ihn bewußt ablehnen, nicht dadurch, daß ihm etwa das ewige Heil garantiert ist.

Der eigentliche Unterschied besteht darin, daß der Christusgläubige die Proxi-tenz Gottes in Christus zum Heil aller Menschen durch Dienst und Hingabe zu verkünden und zu bezeugen bereit ist. Indem Christus an Stelle aller Menschen die antwortende Hingabe auf die Selbsterschließung Gottes vollzogen hat, weist er der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, den Platz zu, inmitten der Menschheit Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes zu sein, der durch seinen endzeitlich auf alle Menschen ausgegossenen Heiligen Geist Menschen mittels der Verkündigung des Wortes Christi zur Erkenntnis der inkarnatorischen Präsenz des ewigen Wortes und Sohnes des Vaters in Jesus hinführt. Christus hat seiner Kirche nicht an seiner Mission vom Vater Anteil gegeben, damit die Jünger möglichst viele Menschen vor der Verdammnis retten, denn nicht die Kirche, sondern Gott selbst hat durch die Dahingabe seines eigenen Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Aposteln das Wort von der Versöhnung zur Verkündigung aufgetragen (vgl. 2 Kor 5,20). Durch die Verkündigung soll vielmehr die Gemeinschaft der Glaubenden entstehen, die stellvertretend für die ganze Menschheit sichtbar und greifbar das definitive Angenommensein der ganzen Schöpfung durch Gott in Christus sakramental darstellt. Inkarnation Gottes in dem einzelnen Menschen Christus Jesus und die Sakramentalität der Kirche als wirksames Zeichen der innigsten Vereinigung Gottes mit den Menschen und der Einheit der Menschen untereinander (LG 1) gehören zusammen

wie die beiden Seiten einer Münze. Die Kirche, die als Glaubensgemeinschaft durch Bekenntnis, Liturgie und Leitung sich sichtbar von anderen religiösen und natürlichen Gemeinschaften unterscheidet, bedeutet für diejenigen, die ihr nicht angehören, nicht den Ausschluß vom Heil und der Wahrheit Gottes, sondern gerade die Erkenntnis, daß die Suche nach Heil und Wahrheit nicht vergebens bleibt, weil Gott in Christus das Fundament des Heils für jeden gelegt hat und Gott der Menschheit seine Kirche geschenkt hat als »Säule und Fundament der Wahrheit« (1 Tim 3,15).

2. Die Analogia entis als Realgrund einer Darstellbarkeit des Wortes Gottes im Menschenwort und einer Interaktion von göttlicher und menschlicher Freiheit

Die Endlichkeit der menschlichen Vernunft scheint der unwiderlegbare Beweis für die prinzipielle Unfähigkeit des Menschen zur Erkenntnis Gottes zu sein, wenn es auch eine Erfahrung Gottes geben soll. In Wirklichkeit ist gerade die Vernunftbegabung einer endlichen Subjektivität die Voraussetzung, daß Gott an seiner ewigen Selbsterkenntnis und Selbstmitteilung, die in der Hypostasis des Sohnes sich von der Person des Vaters unterscheidet und in der Gottheit mit ihm eins ist, Anteilhabe gewähren kann, indem er sich dem menschlichen Intellekt frei zu erkennen gibt und dem menschlichen Willen als Prinzip und Ziel der Vereinigung mit ihm in der Liebe, die er in der Person des Heiligen Geistes selber ist, gewährt und schenkt.

Die Erkenntnis durch die Analogie des Seins bedeutet nicht, daß ein unbekanntes Seiendes jenseits der sinnlichen Erfahrung durch Bilder, die aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen wurden, zugänglich gemacht wird, also das Unbekannte durch das Bekannte zu erhellen versucht wird. Wenn das Sein nicht die bloße Position des Dings ist (Kant), sondern die innerste, wesenseigene und verwirklichende Vollkommenheit des konkret Existierenden, dann ist auch das Sein der eröffnende Grund der Erkenntnis des Seienden gemäß den beiden Koprinzipien der Verwirklichung durch das Sein und der Ermöglichung und Konkretisierung nach der Maßgabe des Wesens. Die Begriffsbildung bedeutet nicht die äußerlich bleibende Applikation von Anschauungsformen und Kategorien des Verstandes auf das von den Sinnen dargebotene Material der Erkenntnis. Begriffe, Kategorien, Urteile und Ideen entspringen aus demselben Grund des Seins, der die Gegenstände der Erkenntnis und die Erkenntnis der Gegenstände aktuiert. Die Begriffsbildung folgt der analogen Bewegung des Seins, das sich in den Washeiten der konkreten Dinge verwirklicht. Dieser seinsgestützte und stets durch den Seinsakt eröffnete Geistvollzug macht deutlich, daß der Mensch seinem geistigen Wesen nach ein Hörer des frei an ihn ergehenden Wortes der mit dem Wort »Gott« benannten Wirklichkeit absoluter Seinshabe und freier Anteilgabe am Sein (Schöpfer) ist. So kann sich Gott im Medium menschlicher, an der Welt erfolgreicher Begriffsbildung zur Darstellung bringen, ohne daß er auf das Maß menschlichen Begreifens depotenziert wird. Gott greift in der Offenbarung weltlich-geschichtliche, interaktive Konkretheit menschlichen Sprechens und Handelns auf und öffnet sie über ihre Verwiesenheit auf den Horizont des Seinsaktes auf sich als Urheber allen Seins und aller geistigen Erkenntnis vermittels des konkret Seienden.

Indem Gott in der Inkarnation sein an die Menschen gerichtetes Wort zum aktiveren Träger der geschichtlich-welthaften Existenz und geistigen Selbsttranszendenz einer menschlichen Natur macht, ist Jesus nicht eine verkürzte oder verstümmelte menschliche Natur. Gerade im Gegenteil ist Jesus durch die Vollständigkeit und Integrität seiner menschlichen Natur wie auch in ihrer wesenseigenen geistigen Offenheit und freien Dynamik auf Gott hin als Verkünder und Träger des endzeitlichen Heils die volle Erschließung Gottes für die menschliche Erkenntnis Gottes und die volle Liebesgemeinschaft mit Gott. Gott selbst trägt die Einheit von göttlichem Wort und menschlichem Mittler in der Hypostase des Sohnes, der in relationaler Einheit und Unterscheidung vom Vater und Geist der ein-einzige Gott ist.

Die Lehre von der hypostatischen Union ist von ihrem Mißverständnis als Verabsolutierung eines Relativen oder einer Vergottung bzw. Vergötzung eines Geschöpfes ebensowenig betroffen wie von der mythologischen Vorstellung von Göttern, die das Jenseits verlassen und unten auf der Erde in das Gewand eines menschlichen Körpers eingehüllt unter den Sterblichen einherwandeln. Die pluralistische Religions-theologie will das Christentum pluralismusfähig machen und muß darum von ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes, seine Dreifaltigkeit, die Realität der Inkarnation, eine wirkliche Erkenntnis Gottes und eine Teilhabe an seiner dreifaltigen *Communio* in der Liebe ablehnen.

Wer dagegen dem biblischen Zeugnis vom realen Handeln Gottes in der Geschichte glaubt, wer das von Gott selbst gestützte Bekenntnis der Jünger zu Jesus als dem endzeitlichen Christus Gottes im Akt des Glaubens anerkennt, dem leuchtet auch von der Wirklichkeit der Offenbarung her die Möglichkeit ihrer Realisierung ein.

Am Ende steht nicht der Glaube gegen die Vernunft, sondern die vom Glauben erleuchtete Vernunft hebt sich deutlich ab von einer Vernunft, die erst Licht in den Glauben bringen will.

Der Glaube bietet aber nicht zusätzliche Information, die die Vernunft von sich selbst ohne Offenbarung nicht gewinnen könnte. Der Glaube ist vielmehr die ganzheitliche Selbstübereignung des Menschen in Vernunft und Freiheit an den konkreten Jesus, der sich in seiner göttlichen Person und in seinem geschichtlich-konkreten Menschendasein als Weg Gottes zu uns und als Weg für jeden Menschen zu Gott und damit als Wahrheit und Leben geoffenbart hat (vgl. Joh 14,6).