

## Die Heilsmittlerschaft Jesu Christi vor der Herausforderung der pluralistischen Religionstheologie

Von Michael Stichelbroeck, St. Pölten

### *1. Der Pluralismus der Religionen als theologische Herausforderung*

Was wir als »Pluralistische Religionstheologie« bezeichnen, liegt voll im Trend der postchristlichen europäisch-nordamerikanischen Zivilisation. Die neuen informations- und verkehrstechnischen Möglichkeiten haben zu einer globalen Interkommunikation und Vernetzung geführt. Auch die großen Migrationswellen bringen dem Bürger der westlichen Welt andere Lebensräume, Kulturen und Religionen näher: es mag einem vorkommen, als seien sie alle in einem Dorf, einem *global village*, nebeneinander anzutreffen.

Innerhalb der westlichen Gesellschaften kommt es zu einer immer größeren Ausdifferenzierung der Lebensformen und Lebensbereiche, der Denktypen und Wertsysteme, die zu einer Fragmentierung des Individuums führt. Man findet kaum noch gemeinsame Werte und Grundüberzeugungen, auf die sich alle verpflichten lassen. Durch diese beiden Tendenzen ist der Pluralismus heute ein viel drängenderes Problem als zu jener Zeit, in der die Lebensräume und Religionen noch durch nationale Grenzen und die räumliche Entfernung gegeneinander abgeschottet waren.

Je mehr die Gefahr einer universalen Bedrohung der Menschheit durch kriegerische Auseinandersetzungen, die immer größer werdende Schere zwischen Arm und Reich und die zerstörerischen Möglichkeiten der Technologien zunimmt, desto dringender ist der versöhnende Dialog zwischen den Religionen geboten.

Vielen scheint es als sehr plausibel, dass den Religionen heute die Aufgabe gestellt ist, sich auf den gemeinsamen sittlichen Auftrag zu besinnen, dem Humanum zu dienen, Verständigung und Friede zu schaffen. Nur so scheint das friedliche Zusammenleben auf der Welt gewahrt werden zu können. Die Bewahrung der Schöpfung und die Etablierung einer universalen Gerechtigkeit scheinen nur so möglich zu sein. Und jeder spürt, gerade angesichts des islamistischen Terrors: Nur wo Toleranz geübt wird, die die gegenseitige Achtung und den Frieden zwischen den Religionen einschließt, kann es einen Frieden unter den Völkern wie auch innerhalb der staatlichen Gemeinschaften geben.

Eine Herausforderung erwächst der Theologie jedoch dann, wenn am Ende eine These für jedermann plausibel scheint, die ich so formulieren möchte: Hinter den Wahrheitsansprüchen der Religionen gehe es im Letzten doch um nichts anderes als um die Motivierung zum ethischen Handeln gegenüber den Mitmenschen. Darum

seien auch alle exklusiven Wahrheitsansprüche der unterschiedlichen Glaubensrichtungen, die es auf der Welt gibt, aufzugeben.

Gegen eine solche Reduzierung von Religion auf Ethik muss man schon grundsätzlich die Frage einwenden: Kann es überhaupt ein Kriterium ethischen Handelns geben, wenn man sich nicht zuvor – theoretisch – darüber verständigt, was wirklich human ist? Die Auskunft darüber wird doch wohl je nach dem zugrunde liegenden Menschenbild recht unterschiedlich ausfallen.

Angesichts der faktisch bestehenden Vielheit von Religionen, die auf einen für alle evidenten ethischen Grundkonsens eingeschworen werden sollen, drängt sich überhaupt als erste die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit der Religionen auf.

Eine weitere Herausforderung bildet das Selbstverständnis der christlichen Offenbarungsreligion mit ihrem christologischen Dogma. Ist dieses denn überhaupt kompatibel mit einem solchen Dialogprinzip?<sup>1</sup> Die Kirche kennt einen Universalismus in der Heilssendung, der auf den Anspruch Jesu zurückgeht, der definitive und eschatologische Mittler der Gottesherrschaft zu sein. Sie verkündet den einen und einzigen Gott (Dtn 6,4; Mk 1,29), den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus. Ihn bekennt sie als ihren Herrn (1 Kor 8,6; Eph 4,5). In keinem anderen Namen ist Heil (Apg 4,12). Er ist der eine und einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5).

Solche Bekenntnisbildung, die dann auf das christologische Dogma von Chalcedon zuläuft, ersteht aus der Logik des Zusammenhangs zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und des von Jesus erhobenen Anspruchs auf definitive Heilsmittlung.

Gegenüber der pluralistischen These nimmt sich die christologische Bekenntnisbildung recht sperrig aus. Daraus erwächst bei den Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie der Versuch, das christologische Dogma und die darauf fußende Soteriologie zu depotenzieren. Dadurch soll die Vereinbarkeit von Christentum – ohne Dogma – und der eigenen Theorie erwiesen werden. Der Gedankengang ist klar: Erst die Lösung des vom Dogma geforderten Zusammenhangs zwischen Gottes universellem Heilswillen und der Sendung Christi hebt die Notwendigkeit auf, in diesem geschichtlich partikulären Ereignis das Universale des Heils zu sehen bzw. die einmalige und einzigartige Person Christi mit dem Absoluten exklusiv zu identifizieren. Die Auflösung des Christus-Ereignisses als *univerale concretum*, worin man das eigentliche Scandalon des Glaubens gesehen hat, schafft anderen eigenständigen menschlichen Heilsmittlern und Heilsmittlungen ein Existenzrecht und erhöht die Plausibilität ihres Auftretens.

Der Punkt, zu dem man hingelangen will, ist der: jenseits eines dogmatisch verstandenen Christentums die Offenbarung Gottes in allen Religionen anzuerkennen und diese als gleichberechtigte Manifestation des Göttlichen zu begreifen. Zur besonderen Herausforderung für die Theologie wird solcher Pluralismus angesichts

<sup>1</sup> Vgl. W. Kasper, Die Einzigkeit und Universalität Jesu Christi, in: G. L. Müller/M. Serretti, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, Freiburg 2001, 155–172, hier 161ff.

des neutestamentlichen Bekenntnisses der universalen Heilssendung Jesu Christi: Die Botschaft des NT zielt darauf, alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen zu lassen, dass Gott Einer ist und Einer auch der Mittler zum Heil aller. An dieser universellen Heilsbedeutung Jesu kommt kein genuin christliches Denken vorbei. Wenn Gott sich in dem einmaligen Menschsein Jesu Christi mit seiner konkreten Geschichte endgültig und ohne Rückbehalt mitgeteilt hat, dann ist über ihn hinaus kein größeres Handeln Gottes mehr zu erwarten. Aus dem Selbstverständnis des Christus-Ereignisses, in dem die Selbstmitteilung Gottes liegt, folgt, dass es keine andere Religion geben kann, in der die christliche Heilsrealität überboten oder ergänzt würde. Was in den anderen Religionen an Wahrem und Gutem enthalten ist, nimmt teil an der Fülle, die in Jesus Christus »am Ende der Zeiten« zu uns gekommen ist.

## 2. Zum Gottesverständnis der Pluralistischen Religionstheologie

Wenn in der Theologie der pluralistischen Religionstheologen von »Gott« die Rede ist, so muss man im Auge behalten, dass es sich nicht um den Gottesbegriff der jüdisch-christlichen Tradition handelt; es geht nicht um den der Welt transzendenten und doch geschichtsmächtigen, weil in der Geschichte souverän handelnden Gott, der zum Heil des Menschen initiativ wird und der vom Menschen als absolutes »Du« angesprochen werden kann.

Das Korrelat zum Gottesbegriff der Pluralistischen Religionstheologie ist ein Abstraktum, das der menschlichen Vernunft entspringt. Aus der vergleichenden Vernunft, die einen »über« jeder Offenbarung stehenden Meta-Standpunkt einnimmt, entspringt ein unbekanntes X, der Gott »Irgendwas«, auf den sich jede Religion in unterschiedlicher Weise beziehen können soll. Um einen solchen für alle gleichermaßen passenden Begriff Gottes zu entwickeln, muss man alle benennbaren Eigenschaften zum Abzug bringen, die dieses X in den konkreten Religionen besitzt. Menschen glauben an einen Gott, der durch gewisse Eigenschaften von allem unterschieden ist, was wir in der Welt antreffen können. Also die Summe aller Prädikate, die die Religionen Gott zuschreiben, minus alle konkreten Eigenschaften, zu denen auch das Personsein gehört, ergeben den hypothetischen Oberbegriff eines höheren Etwas. Und dieses soll den gemeinsamen Referenzpunkt aller Religionen in der Welt bilden.

Die Pluralistische Religionstheologie will den verschiedenen Religionen durch ihre unterschiedlichen »Namen, Titel, Bilder und Begriffe«<sup>2</sup>, die das Numinose bezeichnen, belassen, kann aber von ihrem höheren Vernunftstandpunkt aus sagen, sie seien »prinzipiell gleichermaßen gut«<sup>3</sup>.

Über das, was Gott in sich selbst an Perfektionen und inneren Differenzen zukommt, lässt sich, folgt man dieser Theorie, nichts ausmachen. Alle Aussagen über

---

<sup>2</sup> Vgl. P. Schmidt-Leukel, Was will die pluralistische Religionstheologie?, in: MThZ 49 (1998) 307–334, hier: 329.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

Gott, wie er an sich ist, zielen ins Leere. Hierin zeigt sich eine deutliche Verwandtschaft mit der extrem neuplatonischen Konzeption, die vom absolut Einen jede Differenz, selbst noch die von Erkennen und Sein, Erkennendem und Erkanntem, ausschließt. Parmenides hatte sogar gesagt, dass man vom Einen nicht sagen könne, dass es sei, denn dann hätten wir schon wieder eine Zweierheit: das Eine und das Sein. Auch die Pluralistische Religionstheologie bedient sich einer übersteigerten »Negativen Theologie«. Diese meint, von Gott selbst nichts wissen zu können. Die Unbegreiflichkeit Gottes fällt mit dem Begriff der absoluten Identität zusammen, d.h. wenn man den konkreten Gottesbezug der Religion verlässt und sich den rationalen Standpunkt der Pluralisten zu eigen macht, begibt man sich in die Nacht, in der nach Hegel »alle Kühe schwarz sind«<sup>4</sup>.

John Hick, einer der wohl bekanntesten Väter der Pluralistischen Religionstheologie, geht von einer über allen Offenbarungsweisen stehenden absoluten Wirklichkeit aus, die er einfach »the Real« nennt, und die in unterschiedlichen Modi dem endlichen religiösen Bewusstsein des Menschen ihre universale Gegenwart zur Erfahrung bringt: Was für Hick den transempirischen Grund aller Religion ausmacht, das Reale, ist für ihn einerseits absolut transzendent und lässt vom Menschen her nur eine asymptotische Annäherung zu. Merkwürdig genug, kann es sich andererseits dem religiösen Bewusstsein manifestieren, sei es denn in je unterschiedlicher Weise. Was das Reale an sich ist, kann aber vom Glauben und Denken des religiösen Menschen her niemals eingeholt werden. Und doch greift jede Theodizee des fragenden Menschen nach diesem transzendenten Sinn an sich aus.

Analogien, die dem Bereich des Okkularen entstammen, dienen Hick dazu, die unüberbrückbare Differenz des Absoluten zu seinen religionsgeschichtlich bedingten Erfahrungsweisen zu verdeutlichen: Diese stellen samt ihren konzeptuellen Ausdrucksformen (Vorstellungen, Bildern, Begriffen) gewissermaßen Linsen dar, mit denen das Absolute betrachtet werden kann. Eine Linse hat aber die Eigenschaft, dass sich das Licht in ihr bricht und in seinen Spektralfarben sichtbar wird. Genauso bietet in Hicks Modell jede »Linse« einen partiellen Einblick in das Reale. Konkrete Gestalt nimmt dieses indes erst durch die Wahrnehmung an, die menschliche Subjekte von ihm haben. Es wird immer als »etwas« erfahren.

»Menschliche Erfahrung wird durch Konzepte strukturiert, und es könnte scheinen, dass das ein oder andere von zwei Basiskonzepten den Rahmen für eine religiöse Erfahrung absteckt. Eines, das die theistischen Formen von Religion bestimmt, ist das Konzept eines Gottes oder des ewigen Einen als personal. Das andere, das die nicht-theistischen Formen von Religion bestimmt, ist das Konzept des Absoluten oder des ewigen Einen als nicht-personal.«<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 3), Frankfurt 1970, 22.

<sup>5</sup> J. Hick, *God has many names*, Philadelphia 1982, 24f.: »Human experience is structured by concepts, and it would seem that one or the other of two basic concepts provides the framework of religious experience. One, which presides over the theistic forms of religion, is the concept of God, or of the Eternal One as personal. The other, which presides over the nontheistic forms of religion, is the concept of the Absolute, or of the Eternal One as nonpersonal.«

Perry Schmidt-Leukel, der die Positionen Hicks in der deutschsprachigen Theologie bekannt gemacht hat, betont ebenfalls die Unüberbrückbarkeit des Abstandes zwischen dem Absoluten und jedem geschöpflichen Medium der Offenbarung, will dann aber eigenartigerweise an der Tatsächlichkeit einer Offenbarung festhalten:

»Gott offenbart sich selbst, er macht sich selbst dem Menschen erfahrbar und begegnet diesem in der Geschichte – und zwar wirklich in der ganzen Geschichte und nicht nur in einem kleinen Ausschnitt von ihr.«<sup>6</sup>

Dahinter steht bei beiden Autoren ein schlechter Kant: Kant unterscheidet bei den erfahrbaren Dingen – und nur diese sind der Vernunft zugänglich – zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung desselben für mich. Diese Unterscheidung wird von Hick auf die Erkenntnis Gottes bezogen. Er sagt, allen religiösen Phänomenen liege die Erfahrung der letzten Wirklichkeit an sich zugrunde, die immer transzendent bleibt. Und doch nimmt er eine Manifestation des Göttlichen im Spiegel des menschlichen Bewusstseins an. In den unterschiedlichen Religionen wird sie entweder personal oder auch als nichtpersonaler Grund erfahren – in einer Erfahrung, die immer schon Interpretation ist. Für Kant wäre die Rede von der Erfahrbarkeit Gottes nicht nachvollziehbar. Gott ist für die theoretische Vernunft nach Kant gerade deshalb nicht erkennbar, weil er nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Hicks eigene Auffassung scheint in vieler Hinsicht der buddhistischen Lehre ähnlich. Kommt die pluralistische Perspektive mit derjenigen des Buddhismus überein? Wie der Buddhismus die Seinsweise des Göttlichen versteht, nämlich jenseits von personal und apersonal, korrespondiert zunächst mit der Aussage der Pluralistischen Religionstheologie, dass nur manche Manifestationsweisen des Absoluten, nicht aber dieses selbst, personale Züge trage.

Trotzdem ist die Identifizierung des pluralistischen Standpunktes mit buddhistischer Religiosität fraglich: Und zwar deshalb, weil Hick einen Standort erreichen will, der die Gotteserfahrung der mystischen Einheitsreligionen von Hinduismus und Buddhismus noch einmal unter sich begreift.

Auch in den mystischen Religionen des Ostens erscheint das Absolute immer nur in Relation zu den konzeptuellen Rezeptionsmustern des erfahrenden religiösen Subjekts. Das Absolute bricht sich in der mystischen Erfahrung und kommt nur so zur Erscheinung. Dies macht es nach Hick unmöglich, dem Buddhismus eine unmittelbare und objektive Intuition dieser absoluten Realität zuzubilligen. Fassen wir kurz zusammen:

Der Gottesbegriff der Pluralistischen Religionstheologie bleibt seltsam leer. Das hat im Wesentlichen zwei Gründe. Hick sagt: »Als das letzte Unbedingte kann Gott, der alles andere bedingt, nicht in *ein* Erklärungssystem eingeschlossen werden.«<sup>7</sup> Die Wirklichkeit Gottes bleibt dem Menschen bei aller scheinbaren Nähe der Erfahrung völlig entzogen. Sie ist in ihrem An-sich-Sein für unsere begrenzten Vorstellungen, Bilder und Begriffe unerreichbar. Wer Gott an sich selber ist, kann nicht ausge-

<sup>6</sup> P. Schmidt-Leukel, a.a.O., 259.

<sup>7</sup> J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1973, 89: »As the final unconditional, the all-conditioning God cannot be included within any system of explanation.«

macht werden. Als zweiten Grund möchte ich auf den abstrakten Charakter des Begriffes »the Real« hinweisen – es ist ein allgemeinsten Begriff von Gott, der sowohl den pantheistischen Naturreligionen als auch den östlichen Einigungsreligionen und selbst noch der jüdisch-christlichen Religion gemein sein soll.

Dieser Gottesbegriff, einer *abstractio ultima* entspringend, vermag zwar die Wahrheitsansprüche der einzelnen Religionen zu relativieren, bleibt aber schließlich leer und inhaltslos.

### 3. Selbstoffenbarung Gottes oder menschliche Hypothesenbildung?

In der Gottesvorstellung der Pluralisten zeichnet keine freie Initiative das offenbarende Handeln Gottes aus. Nicht der sich souverän mitteilende Gott, der dem Menschen eine Heilsgeschichte mit sich eröffnet, sondern der Mensch als das denkende und seine Erfahrungen konzeptualisierende Subjekt hat die Initiative. Bei der Rezeption der »Offenbarung« entstehen dann Mythen, Bilder und Glaubenssysteme, in denen das göttliche »Real« der Imagination nahe gebracht wird. Dieses entfernte »Real« selbst hat bloß die Funktion, die entwerfende und setzende Vernunft in ihrer Ausrichtung auf das Absolute nicht ins Leere laufen zu lassen: Es handelt sich um ein hochbedeutsames Postulat, durch das der Mensch sich eines letzten »Realismus« seiner Deutungen versichert, damit Gott nicht am Ende zur bloßen Projektion erklärt werden muss.

Das endliche Subjekt selbst ist es – und Jesus bildet dabei keine Ausnahme –, das sich in der religiösen Erfahrung Bilder von der schlechthin wesen- und weislosen Gottheit entwirft.<sup>8</sup>

Wie kommt es nun nach Auskunft der Pluralistischen Religionstheologie zu den vielfältigen Ausformungen menschlicher Religiosität? Gott kann sich durchaus in Erscheinung konkreter, endlicher Göttergestalten manifestieren. Dies wäre dann die polytheistische Variante von Religion, in der die Götter vom Subjekt gesetzte Personifikationen des Numinosum sind, und zwar innerhalb des göttlichen Kosmos als eines auch sie umgreifenden Absoluten. Das ganz Andere ist als solches in der Geschichte nicht zu fassen.

Wenn Gott sich im Endlichen von Welt und Geschichte als er selbst offenbaren sollte, so würde das den Hereinbruch des Unbedingten in die Welt des Menschen bedeuten, was aber nach Hick, der an die Vorgaben des postmodernen Denkens gebun-

<sup>8</sup> Ob diese Bilder nun personale Vorstellungen von Gott sind, wobei in diesem Fall ein Gegenüber von personalem Gott und Mensch konstruiert wird (Gott als Jahwe, Vater, Allah, Shiva, Vishnu) oder als Shūnyatā oder nirguna Brahman, also ohne personale Attribute erscheint, das hängt von den kategorialen und veränderlichen Vorgegebenheiten des Subjekts ab. Vgl. J. Hick, Reply auf Ch. Gillis, in: H. Hewitt (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, New York 1991, 51–53, hier: 52: »Such a question infringes the terms of the IR hypothesis (von An Interpretation of Religion) in that it attributes the human concept of intentionality to that which lies beyond the scope of all such concepts.« Dies ist die Antwort auf die Anfrage von Gillis, ob es denn nicht eine definitive Selbsterschließung des Real gegen könne. Vgl. Ch. Gillis, *An Interpretation of An Interpretation of Religion*, in: H. Hewitt (Hg.), a.a.O., 28–46, hier: 40.

den bleibt, a priori ausgeschlossen werden muss. Mit der Negierung jeder absolut verpflichtenden Geltung oder der Möglichkeit, mit einem objektiven »Sinn an sich« konfrontiert zu werden, korrespondiert die Stellung der Person Jesu: Die von der metaphorischen Bedeutungsebene her konstruierte Christologie ermöglicht ihre reibungslose Integration in den Rahmen der Pluralistischen Religionstheologie. Was heißt dies unter offenbarungstheologischer Rücksicht? Nicht von ungefähr greift etwa John Hick auf den Mythos zurück, wenn es darum geht, Jesus in seiner Relation zu Gott und das heißt als Offenbarungspänomen zu verstehen. Er fügt sich ein in die unbegrenzt erweiterbare Reihe der Offenbarungsweisen des Absoluten, wie sie uns in den Religionen der Welt entgegentreten, ob diese nun in Form personaler Göttergestalten oder apersonaler Medien, in denen das Absolute irgendwie »anwest«, auftreten: »Inkarnation« ist eine offene Berührung mit dem Göttlichen, die sich polyform ereignen kann und die sich tatsächlich immer wieder in verschiedenen Subjekten und Medien ereignet hat:

»Hindert seine göttliche Einzigkeit Gott daran, zugleich mit einer beliebigen Zahl von menschlichen Wesen in einer personalen Relation zu stehen (...) Warum ist es für Gott im Prinzip unmöglich, die menschliche Natur in mehrfacher Weise anzunehmen, indem er die göttliche Natur verschiedenen Sektionen der menschlichen Rasse offenbart (...)»?«<sup>9</sup>

Jesus rangiert auf der gleichen Ebene wie die vielen Göttergestalten des Hinduismus. Er verliert seine Anstößigkeit, weil er, mythologisch interpretiert, ohne Widerspruch und Gegensatz in die östliche Mystik und ihre Inkarnationen eingeholt werden kann – ein System, das sich ohnehin als allversöhnend, weil alle religiösen Gegensätze auflösend, und damit letztlich synkretistisch ausweist. Für eine pluralistische Interpretation des Christentums ist damit viel gewonnen: Kommt doch die Gestalt Christi, gleichrangig neben indische Erlösungsmythen gestellt, aus dem Status des einsamen »single« heraus, den sie in der westlichen Theologie besaß.<sup>10</sup> Hier bestätigt sich die bereits angesprochene Nähe dieses typisch westlichen Skeptizismus zu den mystischen Einigungsreligionen des Ostens.

»Mit anderen Worten, während die Chalcedonische Christologie den einzigartigen Status Jesu als der einen und einzigen Person mit einer menschlichen und göttlichen Natur betonte, macht eine Gnaden- oder Inspirationschristologie ihn nicht in dieser Weise zum single.«<sup>11</sup>

Eine Jesus-Gestalt, die eine unter vielen Inkarnationsweisen des unbestimmten ganz Anderen darstellt, kann nicht mehr der definitive Mittler der eschatologischen Gottesherrschaft und a fortiori nicht der definitive Heilsmittler für den Menschen

---

<sup>9</sup> Vgl. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville 1993, 91: »Does the divine uniqueness prevent God from being in personal relationship with any number of human beings at once? (...) Why is it in principle impossible for God to assume human nature on several occasions, revealing the divine nature to different sections of the human race (...)»?«

<sup>10</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: *IKaZ* 25 (1996) 359–372, hier: 362.

<sup>11</sup> Vgl. Hick, *Metaphor*, 110: »In other words, whereas the Chalcedonian christology entailed the unique status of Jesus as the one and only person with both a human nature and a divine nature, a grace/inspiration christology does not by itself single him out in this way.«

sein. Er kann auch nicht mit dem Logos identifiziert werden, in dem Gott sein eigenes Wesen ganz ausspricht. Es kommt überhaupt zu keiner Selbstaussage Gottes, denn Jesus ist nicht einmal der höchste Fall eines Kontaktes zwischen Gott und Mensch.<sup>12</sup>

Nicht eine Depotenzierung, aber doch eine Revision der Christologie will auch Jacques Dupuis erreichen. Sein Anliegen ist es, das Christentum den beiden anderen monotheistischen Religionen, dem Judentum und dem Islam, aber auch den östlichen Einigungsreligionen näher zu bringen. Was sich auf der Ebene der Lehre, der religiösen Doktrin, disparat gegenübersteht, weil hier verschiedene Wahrheitsansprüche unvermittelt aufeinander stoßen, soll auf der Ebene der religiösen Erfahrung zusammengeführt werden. Dieser Wechsel der Ebenen gestattet es Dupuis, eine mutmaßliche Annäherung an das Göttliche in den Religionen anzunehmen, um so den Konflikt divergierender Wahrheitsansprüche auszuschalten: Schon in den abrahamitischen Religionen ist die Erfahrung desselben Gottes jeweils eine andere. Als Konsequenz davon besteht auch ein Unterschied in der entsprechenden Lehre über Gott. Die eine Erfahrung lässt sich nicht auf die andere zurückführen. Divergenz besteht dort, wo es um die Lehre geht, Konvergenz stellt sich ein, wenn der Vertrauensglaube (faith) jeweils zum Streben nach mystischer Einheit wird, ohne dass das menschliche Ich nicht vom Göttlichen aufgesogen wird.<sup>13</sup> Dupuis sieht im Islam, im Judentum und auch im hinduistischen Konzept von »Brahman« Konvergenzpunkte mit der christlichen Trinitätslehre: »(...) ob wir es mit Einsichten in dieses Geheimnis zu tun haben, oder Zugängen zu ihm, das trinitarische Mysterium der christlichen Offenbarung kann auch dort gefunden werden, so dass die beiden Traditionen miteinander verbunden sind und einander ergänzen.«<sup>14</sup>

Anders als Hick geht es Dupuis in der Christologie darum, an der »konstitutiven Einzigkeit und Universalität Jesu Christi« festzuhalten, für die es nach seiner Auffassung solide Gründe gibt.<sup>15</sup> Dabei will sich Dupuis von den traditionellen dogmatischen Formeln und mit ihnen von der Ontologie verabschieden und von der bewusstseinshaften Erfahrung Jesu als Mensch ausgehen, der sich zeit seines irdischen Lebens in einzigartiger Weise auf den Vater bezogen und als »Sohn Gottes« gewusst habe. Also das, was die Gottessohnschaft ausmacht, die Relation zum Vater, konstituiert sich über das menschliche Bewusstsein Jesu, das wie jedes andere menschliche Bewusstsein seine endlichen Konditionierungen kennt und darum limitiert ist. Da-

<sup>12</sup> Vgl. ebd.: »It can no longer be an *a priori* dogma that Jesus is the supreme point of contact between God and humankind. This is now a matter of historical judgement, subject to all the difficulties and uncertainties of such judgements.«

Hier hebt sich Theologie als Theologie selbst auf, wenn es ihr nicht mehr ansteht, ein Glaubensurteil der Form: Der historische Jesus ist der erhöhte Herr, zu bilden (Glaubenssynthese). Dann bleiben nur noch historische Urteile möglich, die aber auch kein Kriterium für sich haben, sondern immer neu am empirischen Material ausgewiesen werden müssen.

<sup>13</sup> Vgl. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York 1997, 262.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 268: »... whether insights into, or approaches to, the Trinitarian mystery of Christian revelation can be found there and how the two traditions can be said to relate ... to complete each other.«

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 295; vgl. auch ders., *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, New York, 1991, 192–97.



rum begründet dieses Bewusstsein, in dem Jesus sich als der Sohn Gottes weiß, eine unüberschreitbare Partikularität des geschichtlichen Jesus:

»Genauso wie das menschliche Bewusstsein Jesu als des Sohnes von Natur aus nicht das Geheimnis Gottes ausschöpfen konnte, weshalb seine Gottesoffenbarung unvollständig geblieben ist, kann das Christusereignis Gottes rettende Macht ausschöpfen.«<sup>16</sup> Dadurch bestimmt sich auch das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen, denn wenn der Mitteilungswille Gottes durch Jesu endliches Bewusstsein nicht ausgeschöpft werden kann, so ist der Weg frei für weitere komplementäre Mitteilungen, die durch die »universale Präsenz des Geistes« gewirkt werden.<sup>17</sup> Was für das menschliche Ichbewusstsein Jesu gilt, das muss a fortiori für die auf ihn fußende Religion gelten. So kann Dupuis auch sagen: »(...) keine religiöse Tradition kann a priori eine privilegiertes Wissen des göttlichen Mysteriums beanspruchen, schon gar nicht ein Monopol des Wissens. Jedes menschliche Wissen des Absoluten ist relativ.«<sup>18</sup>

Gegenüber der Tradition ist der Offenbarungsbegriff damit erheblich verschoben. Die göttliche Offenbarung erreicht für Dupuis in Jesus zwar eine qualitative Fülle, denn keine Offenbarung des göttlichen Mysteriums kann an die Erfahrung des inkarnierten göttlichen Sohnes heranreichen. Jesus lebte an menschlicher Stelle, in einem menschlichen Bewusstsein, seine eigene Identität als Sohn Gottes. Trotzdem ist diese Offenbarung nicht absolut im Sinne von erschöpfend oder definitiv, sondern relativ, denn das menschliche Bewusstsein Jesu, auch wenn es das des Sohnes ist, bleibt ein menschliches Bewusstsein und ist darum begrenzt. Auf der anderen Seite ist es genau diese menschliche Erfahrung, die Jesus davon hatte, im Gegenüber zum Vater der Sohn zu sein, die es ihm möglich machte, uns das Geheimnis Gottes zu übersetzen.<sup>19</sup>

Die Selbstaussage Gottes in Jesus Christus wird zu einem Moment in der Geschichte der Selbstaussage Gottes zur Menschheit hin. Man kann eher von einer fortschreitenden Selbstmitteilung Gottes, die durch den Geist auch nach dem Erscheinen Christi weitergeht, als von dem einmaligen Ereignis der Inkarnation des Sohnes sprechen. Darum gibt es für Dupuis eine universale soteriologische Bedeutung Jesu, die ihn aber nicht zum »absoluten Heilsbringer« macht.<sup>20</sup> Eine Christologie, deren Achse nicht die wesenhafte Vereinigung von Gott und Mensch in der einen Person bildet – was in der Programmatik einen substantialen Personbegriff fordert –, wird funktionalistisch, d.h. dass man dann die Inkarnationsaussage primär auf die Wirkung Jesu, auf die von der Person des erhöhten Christus ablösbare Bedeutung für das religiöse Fortkommen der Menschen, bezieht.

<sup>16</sup> J. Dupuis, *Toward a Christian Theology*, 298: »Just as the human consciousness of Jesus as Son could not, by nature, exhaust the mystery of God, and therefore left his revelation of God incomplete, in like manner, neither does, or can the Christ-event exhaust God's saving power.«

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Ebd. 281: »(...) no religious tradition can, a priori, claim a privileged knowledge of the Divine Mystery, let alone a monopoly of knowledge. All human knowledge of the Absolute is relative.«

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 249.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 281ff.

Viel stärker als Dupuis betreibt Hick eine Depotenzierung der Christologie durch die Zurücknahme der dogmatischen Aussage auf eine mythologische Wahrheit. Was Hick durch die Deutung Jesu mit Hilfe der Mythologie erreicht, ist die Zurücknahme des Superioritätsanspruchs des Christentums, der auf der Einzigartigkeit der Gestalt Christi als Mittler in das Reich Gottes und definitiver Offenbarer des Vaters beruht. Das Verhältnis von Mythos und Logos wurde von den Kirchenvätern wie Irenäus völlig anders, nämlich eindeutig zugunsten des Logos entschieden, der – in der griechischen Philosophie – zu einer Kritik des Göttermythos führte, als die Einheit des mit sich selbst identischen Seins gedacht wurde.<sup>21</sup>

Den Kirchenvätern war es darum gegangen, die Vernunft des Glaubens an die unableitbare und unerfindliche Offenbarung des Logos in dem Menschen Jesus von Nazaret zu erhellen. Sie haben sich nie auf Mythologie eingelassen, sondern auf die Philosophie des Seins. Das machte, wie im ersten Teil skizziert, ihr Vorhaben nicht leichter, ergaben sich doch die Schwierigkeiten für die frühchristliche Theologie allererst aus der Konfrontation des Offenbarungsanspruchs mit dem Gedanken, dass das Sein eines und unteilbar ist. Eine mythologisch konzipierte Christologie wäre diesen Problemen aus dem Weg gegangen, dadurch hätte sie aber auch der soteriologischen Einzigkeit Jesu, die in den Evangelien bezeugt ist, nicht gerecht werden können. Anders als die Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie haben die Väter gesehen, dass sie in das eigene hermeneutische Selbstverständnis<sup>22</sup> der Evangelien und überhaupt des ganzen NT einsteigen müssen, um der Selbstaussage Jesu gerecht zu werden, wie sie in der Schrift gewordenen apostolischen Überlieferung bezeugt ist.<sup>23</sup>

#### 4. Zur Kritik an der pluralistischen Konzeption

Zunächst muss die übersteigerte *Theologia negativa* angefragt werden, die es unmöglich macht, vom antlitz- und weislosen Absoluten überhaupt positive Prädikate auszusagen. Ohne sich wirklich Rechenschaft über das transzendente Sein des Gottes zu geben, von dem gilt: *qui fecit coelum et terram* – eine Reflexion, die auf eine vom Menschen her nicht zu überspringende ontologische Kluft zwischen Gott und Mensch stoßen würde –, redet Hick recht unbefangen über »God's acting on earth« oder über Gottes Liebe, Güte und Barmherzigkeit.<sup>24</sup> Woher weiß Hick aber von diesen Eigenschaften Gottes, wenn Gott doch als die absolut namenlose Transzendenz

<sup>21</sup> Vgl. Irenäus, Adv. Haer. I, 9–16 (Brox 187–259), der hier auf die Irrationalität derer hinweist, die Christus vom gnostischen Mythos her vereinnahmen wollen. Vgl. auch Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 104ff. Nach dem Verständnis des NT ist die Offenbarung selbst kein Mythos; sie setzt sich dagegen sogar in einen betonten Gegensatz. Vgl. 1 Tim 1,4; Tim 4,4; 2 Petr 1,16.

<sup>22</sup> Dazu gehört auch die Einheit des Glaubens, die es für Hick nach seiner eigenen Philosophie gar nicht geben kann – auch nicht innerchristlich.

<sup>23</sup> Vgl. Irenäus, Adv. Haer. I, 9,2 (Brox, 189f.), der gegen die Schriftauslegung der Gnostiker den Zusammenhang und die Ganzheit der Schrift sowie ihren Charakter als Offenbarungsquelle bemüht.

<sup>24</sup> Vgl. Hick, Metaphor, 125; vgl. auch ders., Universe, 160.

für unser menschliches Denken völlig jenseits der Konzepte, schlechthin unerreichbar und mithin auch jenseits von Gut und Böse bleibt?

Die kognitiven Gehalte sagen in der Pluralistischen Religionstheologie über das Absolute nichts aus. Merkwürdig ist es allerdings, wenn ihre Vertreter von dem großen Unbekannten hinter allen religiösen Manifestationen doch Eigenschaften präzisieren. Sie sollen sich aus dem allgemeinen Sinngehalt dessen ableiten lassen, den Menschen der unterschiedlichen Religionen intendieren, wenn sie von »Gott« sprechen. Es mangelt der »Pluralistischen Religionstheologie« nicht an Widersprüchen. Wie kommt man denn überhaupt noch zu der Behauptung, dass die verschiedenen Ausprägungen von Religion auf »dieselbe noumenale Wirklichkeit« referieren, wenn doch die Voraussetzung gilt, dass es zwischen unserer Sprache und der Wirklichkeit eine unüberbrückbare Kluft gibt? Ist die göttliche Wirklichkeit an sich unerkennbar, dann kann weder von einer einzelnen Religion eine solche Referenz behauptet noch eine solche Gemeinsamkeit aller Religionen hinsichtlich ihres Referenzpunktes festgestellt werden.

Kein Mensch kann über das An-sich-Sein Gottes wirklich etwas wissen. Gott bleibt nicht nur dem Zugriff menschlichen Rasonierens entzogen, er ist schlechthin unerkennbar. Wer Gott ist, kann niemand wissen. Das gilt auch für Jesus. Wenn er durch sein selbstloses Tun und durch sein Wort zu verstehen gab, ein besonderes Nahverhältnis zu diesem Gott zu haben, ja wenn selbst von einer gewissen Identität<sup>25</sup> Jesu mit der Liebe Gottes die Rede sein mag, so liegt hier keine ontologische Relation vor.

Die religiösen Riten, Gottesbilder und Glaubenssysteme mögen einem Ethos Nahrung geben und kultische Vollzüge begründen. Letztlich aber sind sie nur noch Platzhalter der Transzendenz unter einem vollständig aufgeklärten Himmel, der selbst leer bleibt.

Zum Offenbarungsverständnis müssen einige Punkte angemerkt werden: M. E. kann der Mensch im Rahmen des pluralistischen Paradigmas gar nicht das vernehmende Subjekt einer ergangenen Selbstoffenbarung Gottes sein.<sup>26</sup> Und dafür gibt es folgende Gründe: Was Hick seine »Epistemologie« nennt – eine Kant noch einmal vereinseitigende rationalistische Erkenntnistheorie, die auf den religiösen Bereich appliziert wird –, verschließt den Seinshorizont des Menschen und benimmt ihn der Offenheit für Gott in seiner mitteilenden Wirklichkeit. Dadurch führt sich aber jede Theologie selbst ad absurdum, denn man muss doch fragen:

(1) Wie es im Kontext einer solchen Philosophie noch möglich sein soll, *irgendeine* Form von Jesulogie zu betreiben, in der die Frage nach Gott überhaupt vorkommen darf. Während Theologie von Gott zu reden hat, muss sich die Hicksche Epistemologie jedem genuin theologischen Frageansatz verweigern.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Vgl. ders., Universe, 159.

<sup>26</sup> In einem Aufsatz über die Interpretation von Texten hat der Münsteraner Philosoph J. Pieper darauf hingewiesen, wie wichtig es für den Interpreten ist, dem Text und dem, was er aussagen will, zunächst einfachhin als »Hörer« zu begegnen, der seine Aussage als solche an sich heranlässt. Vgl. J. Pieper, Was ist Interpretation? (Gesammelte Werke, Bd. 3, hrsg. von B. Wald) Hamburg 1995, 47–70.

<sup>27</sup> Auch Bultmann kennt eine totale *theologia negativa*: Glaubensaussagen sind für ihn Aussagen des Menschen über seine je eigene Existenz.

(2) Hick hat da, wo es um die Gottesfrage geht, den Adäquationsbegriff der Wahrheit (*adaequatio rei et intellectus*), der die Möglichkeitsbedingung jeder rationalen Theorie ist, durch einen pragmatischen ersetzt. Aber die pragmatische Wahrheit trifft nicht die Realität des Absoluten. Was Hick mit seiner Theorie bestenfalls noch leisten könnte, wäre eine reine Religions-Deskription im Sinne einer positiv vergleichenden Religionswissenschaft, die sich damit begnügt, zu konstatieren, was Menschen in den einzelnen Religionen glauben. Eine solche Konstatierung religiöser Haltungen würde aber zu keinem Erkenntnisgewinn führen. Seiner Intention nach will Hick denn auch viel mehr: Seine Theorie will Theologie sein. Allein das verbieten ihm die von ihm selbst gestellten Weichen.

(3) Der pragmatische Wahrheitsbegriff hebt sich – in seiner Applikation auf Religion – praktisch selber auf: Es ist sehr die Frage, ob Religion die ihr von der Pluralistischen Religionstheologie zugewiesene Aufgabe, die Sinn- und Befreiungsbedürfnisse des Menschen zu stillen und die bürgerliche Welt mit moralischen Apellen zu versorgen, erfüllen kann, wenn sie selber bloß funktional begründet wird. Wo es um die Glaubensentscheidung der Person geht, die dann auch für das eigene Leben hilfreich sein soll, benötigen die Menschen – einer tief in ihnen verwurzelten Notion folgend – die Überzeugung von der objektiven Wahrheit des Geglaubten. Wer wird denn noch glauben, wenn er erkennt, dass das Geglaubte grundsätzlich als Wahrheit überhaupt nicht eingesehen werden, d. h. ebenso wahr wie unwahr sein kann, und damit beliebig wird – ein Inhalt, der nur um seiner therapeutischen Funktion willen geglaubt werden soll.<sup>28</sup> Menschen, die die Sachwahrheit<sup>29</sup> ihres religiösen Glaubens nicht mehr entscheiden können, denen mit dem Gegenstand des Glaubens auch dessen Fundament unter den Füßen weggezogen wurde und die deshalb nur noch so handeln sollen, als ob dieser Glaubensgegenstand real wäre, hören auf zu glauben. Pluralistische Religionstheologie ermächtigt niemanden, ganz gleich in welcher Religion er steht, den Glauben mit dem Selbsteinsatz der eigenen Person zu vollziehen.

Das Wesen der christlichen Offenbarungsreligion ist doch dadurch definiert, dass sie eine geschichtlich ergehende, wordhafte Selbstmitteilung Gottes und das Hören- und Antwortenkönnen des Menschen auf diese göttliche Selbstaussage annimmt. Muss es nicht den Tod dieser Offenbarungsreligion bedeuten, wenn es dieses Hören gar nicht geben kann, weil die numinose Gottheit nie in einer geschichtlichen Selbstobjektivation zu haben ist und der Mensch a priori nicht über die epistemischen Voraussetzungen verfügt, um eine solche Offenbarung Gottes zu erkennen? Im Kontext einer relativistischen Philosophie, eines apersonalen Gottesbegriffs und einer absolut gesetzten *theologia negativa* wird die Rede von einer Selbstoffenbarung sinnlos.

<sup>28</sup> Dies gilt in Hinblick auf alle funktionalen Religionsbegründungen. Gegenstand und tragendes Motiv des religiösen Glaubens kann nur das Unbedingte als solches sein. Vgl. R. Spaemann, Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: Philosophische Essays, Stuttgart 1994, 208–231, hier: 225.

<sup>29</sup> Gegen die These von der Rekonkiliation der religiösen Systeme im Sinne der pluralistischen Ansätze hat auch Ayer eingewandt: »I am not myself a religious believer but if I were I doubt if I should be content to be told that I was playing a game in accordance with a canonical set of rules. Rather, I should wish for some assurance that my beliefs were true.« Vgl. ders., Ludwig Wittgenstein, London 1986, 92.