

Ks. Wolfgang Klausnitzer

Universität Würzburg

Katholisch-Theologische Fakultät

IST DAS CHRISTENTUM ALLEN ANDEREN RELIGIONEN ÜBERLEGEN?

Mr. Murray praised the ancient philosophers for the candour and good humour with which those of different sects disputed with each other. Johnson: 'Sir, they disputed with good humour, because they were not in earnest as to religion. Had the ancients been serious in their belief, we should not have had their Gods exhibited in the manner we find them represented in the Poets. The people would not have suffered it. They disputed with good humour upon their fanciful theories, because they were not interested in the truth of them: when a man has nothing to lose, he may be in good humour with his opponent. ... Being angry with one who controverts an opinion which you value, is a necessary consequence of the uneasiness you feel. Every man who attacks my belief, diminishes in some degree my confidence in it, and therefore makes me uneasy; and I am angry with him who makes me uneasy. Those only who believed in revelation have been angry at having their faith called in question; because they only had something upon which they could rest as a matter of fact (Samuel Johnson¹).

KONTEXT

„Define your terms (Definieren Sie die von Ihnen verwendeten Begriffe)!” Mit diesem Rat eines Dozenten an seine Studierenden beginnt in der Regel – aus gutem

¹ J. Boswell, *Life of Johnson* (The World's Classics), edited by Robert William Chapman, introduced by Pat Rogers, Oxford (1953³). Taschenbuchausgabe: 1980, S. 724 f.

Grund – jede Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten an der Universität. Der wissenschaftliche Fortschritt etwa in den Geisteswissenschaften erscheint im fortwährenden Ringen um immer adäquatere Begriffe.

Die folgenden Überlegungen tragen den Titel: „Ist das Christentum allen anderen Religionen überlegen?“ Der entscheidende Begriff (und das operative Wort) ist der Terminus „Religion“, dem das Christentum (als eine unter anderen Religionen) subsumiert wird. Es gibt also, so setzt es die Anfangsfrage voraus, mehrere geschichtlich und gesellschaftlich vorfindliche Phänomene, deren Ähnlichkeiten es erlauben, sie unter einem gemeinsamen Oberbegriff zusammenzufassen, deren Unterschiede es aber auch erfordern, sie in eine Reihung bzw. geradezu in eine Hierarchie zu bringen². Es mag vielleicht nachdenklich machen, dass die hiermit getroffene Vorentscheidung weder diachron (im Blick auf die Menschheitsgeschichte) noch synchron (im Blick auf die gegenwärtigen Weltkulturen) konsensfähig ist. Das Wort „Religion“ (in seinem heutigen umgangssprachlichen Sinn) bezeichnet nämlich einen *europäisch-neuzeitlichen* Begriff, der in keiner anderen Kultur außerhalb der christlich-abendländischen ein adäquates Gegenstück findet, dessen Inhalt unter Religionswissenschaftlern notorisch umstritten ist (Ist der Buddhismus eine „echte“ Religion? Ist Scientology eine Religion?) und dessen heutige Bedeutung auch im Christentum vor der philosophischen Neuzeit (also etwa vor dem 17. Jahrhundert) völlig unbekannt war³. Aber auch wenn manche Vertreter der Religionswissenschaft (und zuweilen auch Angehörige nichtchristlicher Religionen) an der Adäquatheit dieses Begriffs zweifeln, so ist doch festzuhalten, dass es dieses damit beschriebene Phänomen gibt. Trotz aller Versuche, die in manchen totalitären Staaten speziell im 20. Jahrhundert unternommen wurden, religiöses

² M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1: *Traktat Religion*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen 2000², S. 132: „Der Umstand, dass das Christentum als eine Religion neben anderen Religionen existiert, wirft eine Reihe von Fragen auf. Sie betreffen das Selbstverständnis des Christentums gegenüber den übrigen Religionen, sein heilsgeschichtliches Verhältnis zu ihnen, den Heilsstatus der Religionen, ihren möglichen Heildienst, das Problem der Erkennbarkeit und Anerkennbarkeit dessen, was die Religionen auch aus christlicher Sicht an Wahrem und Heiligem enthalten, sowie die Frage nach der Art der christlichen Sendung gegenüber den verschiedenen *Religionen* (und somit nicht nur gegenüber den ihnen angehörenden *Menschen*)“. Die genannten (theologischen) Fragen ergeben sich aus dem eher religionswissenschaftlichen Befund.

³ W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, mit einem Vorwort v. J. Hick, San Francisco (1962) 1978³ (Taschenbuchausgabe: Minneapolis 1991); M. Despland, *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu* (CFi 101), Vorwort v. C. Geffré, Montreal 1979; E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (FKDG 36), Göttingen 1986; *Religio*, Bd. 2: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (FKDG 70), Göttingen 1997; *Religio*, Bd. 3: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (FKDG 79), Göttingen 2001. Vgl. die Zusammenschau: *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality* (EdSR 13), hrsg. v. M. Despland, G. Vallée, Waterloo, Ontario 1992.

Verhalten und religiösen Glauben durch systematische atheistische Erziehung und Propaganda auszurotten, und trotz aller Rede vom „Ende der Religion“ existiert dieses Phänomen auch heute noch. Es besteht kein ernsthafter Grund anzunehmen, dass sich dies einmal grundlegend ändern wird.

Es gibt kaum etwas, das so oft totgesagt wurde wie die Religion. Zweifellos ist es wahr, dass in der Geschichte verschiedene Religionen gekommen – und dann wieder gegangen sind. Aber in allen Gesellschaften, von der archaischen bis zur modernsten, hat es sozial geformte, mehr oder minder verfestigte, mehr oder minder obligate Symbolsysteme gegeben, die Weltorientierung, Legitimierung natürlicher und gesellschaftlicher Ordnungen und den Einzelnen transzendierende (z.B. familien- und sippenbezogene) Sinngebungen mit praktischen Anleitungen zur Lebensführung und biographischen Verpflichtungen verbanden...⁴

Andererseits scheint sich dieses chronologisch und geographisch universal verbreitete Phänomen der Religion einer genaueren Bestimmung zu entziehen. Die Aussage des Augustinus über das Wesen der Zeit („Was ist also 'Zeit'? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht")⁵ gilt dem ersten Eindruck nach entsprechend für die Religion.

Gewöhnlich beginnen die Darstellungen zum Begriff „Religion“ mit der etymologischen Herleitung des Begriffs aus dem lateinischen Wort *religio*. Allerdings ist die Etymologie nicht eindeutig. Nachweislich seit Thomas von Aquin⁶ hat sich in der Theologie eine dreifache Ableitung eingebürgert, die in ihren einzelnen Wurzeln auf Cicero, Lactantius und insgesamt vor allem auf Augustinus zurückgeht und durch Isidor von Sevilla ins Mittelalter überliefert wurde (relegere, häufig bzw. gründlich lesen, re-eligere, sorgfältig oder noch einmal eine Wahl treffen, re-ligare, gründlich binden). In der heutigen Bedeutung begegnet der Begriff „Religion“ weder im AT noch im NT. Es existiert jedoch im christlichen Abendland (vor der Neuzeit) ein Oberbegriff für die drei damals bekannten (monotheistischen) „Religionen“ Judentum, Christentum und Islam. Dieser ist beschrieben durch das Wort *lex* (Gesetz), also *lex Iudaica*, *lex Christiana* und *lex Mahumetana*. Eher selten ist das Wort *secta* (Gefolgschaft), das nicht abwertend gemeint ist, weil es auch auf das Christentum angewendet wird. Allerdings ist wohl noch genauer zu prüfen, ob *lex* tatsächlich bis zum 16. Jahrhundert funktional äquivalent zum heutigen Begriff „Religion“ ist. Es fällt weiter auf, dass in den Texten auch das Wort *fides* (Glaube) zur Bezeichnung eines Oberbegriffs für Judentum, Christentum und Islam erscheint. Die beiden Worte *lex* und *fides* (in der Regel im Sinne der *fides quae* verwendet)

⁴ Th. Luckmann, Einleitung zur deutschen Ausgabe v. B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*. Und andere Schriften (1984), Frankfurt 1973, S. XI. Zur Rolle der Religion in der Menschheitsgeschichte: A. Brunner, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Freiburg 1956, S. 2 f.

⁵ Augustinus, *Confessiones* XI 14, 17.

⁶ Sth II–II 81, 1c.

bezeichnen gewöhnlich die je objektive Außengestalt des sozialen Phänomens, das wir heute Religion nennen.

In den christlichen Texten vor der Neuzeit werden mit dem lateinischen Wort *religio* drei Bedeutungen verbunden:

- Gottesverehrung

Das ist die Bedeutung, die z.B. bei Augustinus dominiert, etwa in der Schrift *De vera religione*. Für Thomas von Aquin ist *religio* die Tugend die Gottesverehrung, die den Menschen auf Gott hin orientiert⁷ und durch deren Ausübung der Mensch das tut, was er Gott schuldet. Sie ist damit ein Betätigungsfeld der Gerechtigkeit⁸. Die Bedeutung erscheint noch in der Schrift *De pace fidei* (1453) von Nikolaus von Kues in der bekannten Formel: *religio una in rituum varietate*⁹. Auch in den Schriften der Reformatoren Johannes (Jean) Calvin (*Christianae Religionis Institutio* 1536) und Huldrych Zwingli (*De vera et falsa religione commentarius* 1525) erscheint das Wort noch in der traditionellen Bedeutung der Gottesverehrung. Die Folie, der gegenüber *vera religio* eine kritische Funktion wahrnimmt, ist das in den Augen der Reformatoren mit Irrtümern belastete oder falsche (magische oder abergläubische) Tun der „Altgläubigen“ in ihren Gottesdiensten.

- (Äußere) Kultische Verehrungshandlungen gegenüber der Gottheit

Diese Bedeutung begegnet gewöhnlich nur in der Pluralverwendung des Wortes *religio*. Gemeint sind bestimmte Akte der Liturgie und des Kultes.

(Das bekannte Diktum der Juristenformel nach dem Augsburger Religionsfrieden vom 25. September 1555: *Cuius regio, eius religio*, die den Glauben des Landesfürsten für die Untertanen verpflichtend macht, meint noch die traditionelle Bedeutung Gottesverehrung bzw. Kult im Sinne unterschiedlicher *christlicher* Konfessionen, d.h. zunächst im Zeitalter der Konfessionsbildung der Katholiken und Lutheraner, zu denen 1648 offiziell-rechtlich der Calvinismus hinzukam).

- Ein eigener Stand, der sich besonders dem Dienst Gottes verschrieben hat

Diese Bedeutung ist seit dem 5. Jahrhundert nachweisbar. Die Einsiedler- und Mönchsbewegung kommt ja um diese Zeit allmählich in den Westen (Benedikt von Nursia; Gründung von Montecassino um 529). Die Ordensleute heißen *religiosi*, Religiosen¹⁰. Dieser alte Sprachgebrauch zeigt sich

⁷ Ebd.: „... religio proprie importat ordinem ad deum“.

⁸ Vgl. Stb I–II 60, 3 resp.; II–II 81, 2.

⁹ N. von Kues, *De pace fidei. Der Friede im Glauben*, deutsche Übersetzung v. R. Haubst (Textauswahl in deutscher Übersetzung 1), Trier 2003³, S. 10 (= Der Prolog im Himmel; Kap. 1,6).

¹⁰ B. Primetshofer, Art. *Religio*, in: LThK³ 8, 1034: „Religio ist ordensrechtlich eine von der kirchlichen Autorität approbierte Vereinigung, deren Mitglieder öffentliche (kirchenamtliche) Gelübde ablegen, auf diese Weise nach evangelischer Vollkommenheit streben und ein geschwisterliches Leben in Gemeinschaft führen (c. 607 § 2 CIC/1983; vgl. c. 487 § 1 CIC/1917). Diese Vereinigungen sind die Orden und Kongregationen; Sammelbezeichnung 'Instituta religiosa' (Ordensinstitute, Religionsinstitute). Ihre Mitglieder heißen Religiosen“.

heute noch an dem Titel der *Reliosenkongregation* an der römischen Kurie.

Später wird diese Bedeutung durch das Wort *Ordo* (Orden) ausgedrückt.

Alle drei Bedeutungen beschreiben also Haltungen oder Handlungen, die wir heute unter den Begriff „Religion“ fassen. Das Entscheidende vor der Neuzeit ist die *fides* (bzw. im Verbum das „credere“). „Religio“ ist eine Betätigungsform der *fides*. Unter *fides* (Glauben) verstand man ein umfassendes Verstehen (bzw. eine bestimmte Deutung) der Wirklichkeit.

In der Neuzeit vollzieht sich ein Wandel. Das Epochensignum der philosophisch-theologischen Neuzeit (die nach dem Urteil Hegels mit Descartes beginnt) ist die „Wende zum Subjekt“. Der Mensch nimmt *sich* zum Ausgangspunkt des Erkennens: „Ich denke, also bin ich“. „Religion“ wird in der Neuzeit spezifisch ein Oberbegriff, der die Summe aller Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen gegenüber einer dem Menschen qualitativ überlegenen Wirklichkeit *und* die jeweils bestimmte historische Ausprägung dieser Summe von Handlungen (also Kult, Volksfrömmigkeit, Bekenntnisformeln, Lehre usw.) meint. Es handelt sich also um ein Ganzes, das theoretische *und* praktische Einstellungen, Überzeugungen *und* Handlungen integriert. Wilfred Cantwell Smith hat gezeigt, dass dieser neuzeitliche (und abendländische) Terminus ein wesentlich säkularer Begriff ist, der *eine* Dimension menschlichen Denkens und Handelns *neben* andere prinzipiell gleichrangige Dimensionen stellt¹¹. Das ist präzise die Hypothek, die in den Augen vieler Menschen in Religionen und Kulturkreisen, die nicht von der neuzeitlichen (und im Kontext der jüdisch-christlichen Denktraditionen entstandenen) Aufklärung geprägt sind, das europäische Wort „Religion“ belastet: Es gibt die Religion, aber es gibt jetzt auch die Politik, die Wissenschaft, die Familie, das Privatleben usw., die als eigenständige Wirklichkeiten *neben* ihr existieren. Zunehmend wird die Religion auf diese Weise in den Bereich der subjektiven Befindlichkeit des Individuums abgeschoben, sie ist „Privatsache“. Der Allgemeinbegriff von „Religion“ entstand wohl in der Aufklärung als ein (kritischer) Gegenbegriff gegen die Vielzahl geschichtlicher Religionen. Hintergrund war die Erfahrung der Glaubenskriege im Gefolge der Reformation¹². Die Aufklärung unterschied deshalb eine Vielzahl

¹¹ W.C. Smith, *Retrospektive Thoughts on the Meaning and End of Religion*, in: *Religion in History...*, S. 15.

¹² Vorstufen eines neuzeitlichen Allgemeinbegriffs finden sich vielleicht bei dem Humanisten und (christlichen) Platoniker Marsilio Ficino (*De Christiana religione* 1474), der von einer im Ursprung allen Menschen gemeinsamen (und von Gott dem Individuum eingepflanzten) *religio* gesprochen hatte, die dann durch falsche menschliche Interpretationen verlorengegangen sei, obwohl dieser Instinkt in jedem Menschen fortbestehe (und durch das praktische Tun der Weisungen Jesu aktualisiert werde), und bei ungenannten Humanisten in Frankreich, deren Auffassung Philipp Melancthon mit der Aussage wiedergibt (WA Br 9, 24), „es sey aller völker zu allen Zeiten ein (!) religion gewesen, allein die namen sind geendert“. Ob hier mit *religio* die klassische Bedeutung (Gottesverehrung) verbunden oder schon ein neuzeitlicher Begriff intendiert wird, ist allerdings aus den Texten nicht eindeutig zu entnehmen.

geschichtlicher Religionen und die sogenannte „natürliche“ Religion, die zur geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen gehöre, exklusiv von der menschlichen Vernunft konstituiert werde und die kritische Instanz gegenüber den geschichtlich-positiven Religionen darstelle¹³. Nachweisbar ist diese Unterscheidung in dem bekannten Distichon „Mein Glaube“ (1796) von Friedrich Schiller¹⁴:

„Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mit nennst. – Und warum keine? – Aus Religion“.

Die „positive“ (geoffenbarte), manchmal auch „geschichtlich“, „äußerlich“ oder „statuarische“ (Kant) genannte, Religion, also das vorfindliche, geschichtlich gewachsene Phänomen (wie das Christentum, dann aber auch die anderen Religionen) steht der „innerlichen“, zuweilen auch als „natürlich“ oder „moralisch“ bezeichneten, Religion gegenüber. Die „innerliche“ Religion (als kritischer Gegenbegriff zur „positiven“ Religion) wird in zwei Hauptvarianten vertreten, nämlich zum einen als gegründet auf Vernunft zum Ziel der sittlichen „Erziehung des Menschengeschlechts“¹⁵ und zum anderen als Erfahrung eines umfassenden „Gefühls“ (des Unendlichen)¹⁶. Trotz der Polemik etwa von Schleiermacher gegenüber einer rationalistisch-deistischen Religionsauffassung (einschließlich einer Reduktion der Religion auf Moral), die von anderen Denkern, die sich etwa Kant verpflichtet fühlten, durchaus erwidert wurde (Schiller achtete Schleiermachers Schrift „Über die Religion“ gering, Goethe würdigte sie einer „fröhlichen Abneigung“), waren sich alle Vertreter der Aufklärung darin einig, dass die Subjekte der „natürlichen“ Religion die gebildeten (bürgerlichen) Stände waren¹⁷, die sich von den ungebildeten Christen absetzten¹⁸. Die Religion der Gebildeten war im

¹³ U. Dierse, Art. *Religion*. VI. 18. Jahrhundert, in: HWP 8 (1992), 653–673, 655.

¹⁴ F. Schiller, *Werke. Nationalausgabe*, Bd. 1, Weimar 1943, 196 (= Nr. 41).

¹⁵ Vgl. Gotthold Ephraim Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780) (Textausgabe: *Werke*, hrsg. v. H.G. Göpfert, Bd. 8: *Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften*, bearbeitet v. H. Göbel, Darmstadt 1979, S. 489–510).

¹⁶ Für diese Variante steht Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der sich nach seiner Abkehr von Kant und Fichte besonders von Friedrich Heinrich Jacobi anregen ließ. Vgl. K. Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Göttingen 1986.

¹⁷ R. Vierhaus, *Deutschland im 18. Jahrhundert. Soziale Gefüge, politische Verfassung, geistige Bewegung*, in: *Lessing und die Zeit der Aufklärung. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 10. und 11. Oktober 1967*, Göttingen 1968, S. 12–29.

¹⁸ H.-Th. Homann, *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionaler Religionsbegründung*, Paderborn 1977, S. 26, weist darauf hin, dass schon Platon die Auffassung vertreten habe, „die religiöse Überlieferung sei daran zu messen, was sie für eine Erziehung zur Sittlichkeit leiste bzw. zu einer Theorie beitrage, mit deren Hilfe Seelen sich auf die göttliche Welt ausrichten können“. Ebd., 27: „Generell steht hinter dieser Einschätzung des Religiösen im Sinne der Volksreligion die aristokratische Distanzierung der Gebildeten vom rohen Pöbel; von Platons Ideenschau bis zu Spinozas 'amor Dei intellectualis', nachklingend bis zu Schopenhauers 'Religion ist Metaphysik' und Nietzsches 'amor fati', reichen jene Stimmen, denen Religion als Zuchtmittel und Trost

Grunde identisch mit Bildung¹⁹. Noch Schleiermacher ging von dieser Voraussetzung aus²⁰. Die daraus entstehende Zweiklassentheorie der Christenheit führte zur privaten Religion der Gebildeten, die ihrer Vernunft folgen, im Gegenüber zur Religion der an Institutionen gebundenen ungebildeten Masse. Lessing spricht in diesem Zusammenhang (in einem verlorengegangenen Entwurf einer Vorrede für „Nathan der Weise“) vom „Pöbel“, der auf Autorität und Offenbarung angewiesen sei²¹. Goethe hat diese Überzeugung in den Satz gebracht²²: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion“. Die Einschätzung der Religion durch die Aufklärung ist eingebettet in die vielfach vertretene These, die Menschheit sei auf dem unausweichlichen und unaufhaltbaren Weg zu immer größerer moralischer Vollkommenheit²³. Im 19. Jahrhundert tritt dann die Wissenschaft an die Stelle der Religion (und übernimmt sogar ersatzreligiöse Praktiken²⁴). Das „Dreistadiengesetz“ von Auguste Comte²⁵ liefert eine quasi-wissenschaftliche Begründung.

zugleich für die unverständige Masse des Volkes gilt; der Gebildete dagegen kann ihr entraten, hat er doch an philosophischer Weltorientierung und stoischer Lebensklugheit sein Genügen. Er fügt sich Staatsgesetzen und den Maximen der individuellen Moral aus Einsicht in deren Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit, er gehorcht nicht bloß aus Angst vor etwaiger Strafe. Spätestens seit Platon – ansatzweise schon bei den Eleaten und Pythagoräern – gibt es nicht nur eine Theorie der Religion, sondern auch eine theoretisierend-kontemplative Lebenshaltung als 'Religion', die sich abhebt vom herkömmlich-praktischen Religionsvollzug, der 'Viel-zu-Vielen'; gleichwohl suchte jene manches tradierte Element in 'geeigneter' Form beizubehalten". Die Kritik der Bildungsschicht in der griechischen Polis bzw. der Reflexionseliten der griechischen Antike (Akademie, Peripatos, Stoa) an der (alten) Religion der *hoi polloi* erfuhr wiederum Gegenkritik von den Vertretern der musischen Bildung. Die Komödien des Aristophanes thematisieren den Konflikt zwischen den beiden Gruppen. Er unterstützt das Volk in seinem Misstrauen gegen „Alles- und Besserwisser“, die mit der alten Religion zugleich das Fundament des Staatswesens zu zersetzen drohen (W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1942², S. 463–482).

¹⁹ H.E. Bödeker, *Die Religiosität der Gebildeten, in Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung* (WSA 11), hrsg. v. K. Gründer, K.H. Rengstorff, Heidelberg 1989, S. 182 f.

²⁰ H.U. Wintsch, *Religiosität und Bildung. Der anthropologische und bildungspolitische Ansatz in Schleiermachers Reden über die Religion*, Zürich 1967.

²¹ H.E. Bödeker, *Die Religiosität der Gebildeten...*, S. 180.

²² J.W. von Goethe, *Gedichte und Epen*, Hamburger Ausgabe in 14 Bden., hrsg. v. E. Trunz, Hamburg 1962⁶, Bd. 1, S. 367.

²³ Vgl. G. Kaiser, *Klopstock. Religion und Dichtung*, Gütersloh 1963, S. 36.

²⁴ H. Lübke, *Wissenschaftskulturelle Voraussetzungen der Religion und der Aufklärung*, in: *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (Kolloquium Religion und Philosophie 1), hrsg. v. W. Oelmüller, Paderborn 1984, S. 138 f.: „Noch im Monistenbund, zum Beispiel, gab es ja diese Nutzung der Wissenschaft als Medien ersatzreligiöser Orientierung. Haeckel, zum Beispiel, war gewiß, dass die christlichen Kirchen als Orte vorwissenschaftlicher Religiosität in wenigen Jahren ausgedient haben würden, und er entwarf ihre ersatzreligiöse Weiterverwendung: ihre Herrichtung als Schauhäuser unserer naturgeschichtlichen Herkunft mit Herbarien in den Seitenschiffen links und Aquarien in den Seitenschiffen rechts, um den Menschen Gelegenheit zu verschaffen, zu sehen, was sie waren, als sie noch nicht waren, was inzwischen aus ihnen geworden ist. Als säkulares Äquivalent

Die philosophische Reflexion vollzog dann eine Reihung unter den geschichtlichen Religionen. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher hatte in seiner Religionschrift von 1799 („Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“) die natürliche Theologie und Religion als das Produkt philosophischer Reflexion auf das Gemeinsame in den (geschichtlichen) Religionen besonders auf der am höchsten entwickelten Stufe, nämlich in den monotheistischen Religionen, präsentiert. In der fünften Rede über die Religion nannte er das Christentum (verstanden allerdings als „Privatreligion“ jenseits der Kirche und ihrer Theologie oder sogar im Gegenüber zu beidem, wobei Schleiermacher durchaus voraussetzt, dass die kirchliche Lehre dieser individuellen Religiosität nicht als *völlig* fremde gegenübersteht) sogar die „Religion der Religionen“. Eine „natürliche“ Religion im Sinne der Aufklärung, also eine eigenständige Realität vor allen geschichtlichen Konkretisierungen, lehnt Schleiermacher pointiert ab. Weil das Wesen der Religion in bestimmten Anschauungen und Gefühlen gründe, äußere sich die Religion notwendig in den positiven, geschichtlich gegebenen Religionen. Allerdings sei sie in diesen Konkretionen immer auf der Suche nach sich selbst und nie in reiner Gestalt vorhanden. Das gelte sogar vom Christentum, auch wenn es die Höchstform aller geschichtlich existierenden Religionen sei²⁶. Das Christentum sei deswegen die Höchstform, weil die christliche Religion als die typisch christliche „Grundanschauung“ eigens thematisiere, was der Inbegriff aller geschichtlichen Religionen sei, nämlich die Anschauung des Unendlichen im Endlichen bzw. die Einheit von Unendlichem und Endlichem (in der Inkarnation).

Diesen Gedanken hatte Georg Wilhelm Friedrich Hegel aufgegriffen. Für ihn war deshalb das Christentum (als die geistesgeschichtlich gesehen letzte Religion, die alle Vorstufen der Religion in sich aufnimmt) die „absolute Religion“, weil in ihm der Begriff der Religion (das war auch für ihn die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem) zum Inhalt der Religion selbst geworden sei²⁷. Allerdings ist

der Wallfahrten wurden Exkursionen zu den Saurierfunden in der Schwäbischen Alb organisiert. Kein Geringerer als der Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald hielt sonntags zur Gottesdienstzeit vor seinem laizistischen Publikum sogenannte wissenschaftliche Sonntagspredigten“.

²⁵ A. Comte, *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug* (KTA 107), hrsg. v. F. Blaschke, 2. Aufl. mit einer Einleitung v. J. von Kempksi, Stuttgart 1974, S. 1 f. Zusammengefasst (ebd., 2): „Jeder Zweig unserer Kenntnis durchläuft der Reihe nach drei verschiedene theoretische Zustände (Stadien), nämlich den theoretischen oder fiktiven Zustand, den metaphysischen oder abstrakten Zustand und den wissenschaftlichen oder positiven Zustand“.

²⁶ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in der Ausgabe v. R. Otto (1899) (UTB 1655), Göttingen 1991⁷, S. 195. Ebd., 205, das Zitat, das Christentum sei die „Religion der Religionen“.

²⁷ Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I und II* (= *Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer, K.M. Michel, S. 16, 17) (stw 616, stw 617), Frankfurt 1986. Den Islam deutet Hegel als einen Rückfall in der Entstehungsgeschichte der Religionen (und damit als geistesgeschichtliche Vorstufe zum Christentum), weil sich in ihm keine Vermittlung des Geistig-Göttlichen und des (menschlich) Konkreten zeige (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 336 f.).

für Hegel unstrittig (und darin setzt er sich von Schleiermacher ab), dass der Gottesgedanke vom religiösen menschlichen Bewusstsein allein nicht zu sichern ist. Nicht ganz zu Unrecht befürchtet Hegel, dass in Schleiermachers bewusstseinstheoretischem Ansatz der Gottesgedanke entschwindet, denn Gott wird dort in Abhängigkeit von dem begriffen, was vorgibt, von ihm abhängig zu sein. Hegel teilt zwar mit Schleiermacher die Kritik an einer natürlich-moralischen Religion bzw. der Reduktion der Religion auf Moral (wie sie Kant präsentiert), hält aber an der Möglichkeit einer philosophischen Gotteserkenntnis fest, die er allerdings spezifisch interpretiert. Nach Hegel kann Gott nicht als Moment des religiösen Bewusstseins verstanden werden, sondern das religiöse Bewusstsein ist vielmehr als Moment des absoluten Geistes zu begreifen, dem es widerspräche, bei sich zu bleiben, statt in seiner „Gemeinde“ zu sein. Das Grundmotiv der Hegelschen Philosophie ist die Auslegung des absoluten Geistes in der Geschichte. Dieser Geist entäußert sich in die (oder besser: als die Natur und das menschliche Bewusstsein und damit in die) Geschichte und kommt darin zu sich selbst. Für Hegel bringt sich der absolute Geist in der Geschichte in drei Formen zur Verwirklichung, nämlich in Kunst, Religion und Philosophie, also *auch* in der Religion. Er wendet sich damit gegen die Aufklärung mit ihrer Entgegensetzung von natürlicher und positiver Religion. Der Begriff einer allgemeinen bzw. natürlichen Religion ist ihm fremd. *Alle* positiven Religionen sind Erscheinungen des im menschlichen Bewusstsein zutagetretenden absoluten Geistes²⁸. Allerdings sind die Religionen gestuft: In seiner Religionsphilosophie zeigt er auf, wie sich die Religion dialektisch entwickelt von den Naturreligionen (die selbstverständlich mit der aufgeklärten „natürlichen“ Religion nicht verwechselt werden dürfen), in denen die Gottheit als Naturmacht gesehen wird (er nennt als Beispiele – in einer hierarchischen Reihung – die Religionen der Eskimos, Afrikaner und Chinesen, den Buddhismus und den „Hinduismus“ sowie – als Übergang zur nächsten Form – den manichäischen Dualismus und die ägyptische Religion), über die Religionen des geistigen Individualismus, d.h. vom Judentum als der Religion der Erhabenheit und Transzendenz des einen Gottes über das Griechentum als die Religion der Notwendigkeit (des notwendigen „Schicksals“) und der Schönheit in der anschaulichen weltlich-menschlichen Manifestation des Göttlichen zum Römertum als der Religion der Zweckmäßigkeit

²⁸ *Vorlesung über die Philosophie der Religion I*, S. 82: „Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie so oberflächlich fassen, dass wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als *Aberglauben, Irrtum und Betrug* verwerfen... Das höhere Bewusstsein ist vielmehr, der Sinn, *das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren*, kurz das *Vernünftige* darin zu erkennen. Es sind *Menschen*, die auf solche Religionen verfallen sind; es muss also *Vernunft* darin und in aller Zufälligkeit eine *höhere Notwendigkeit* sein. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das *Unsere*, wenn auch in unserem höheren Bewusstsein *nur als Moment*. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinn auffassen heißt, sich mit dem zu *versöhnen*, was Schauerhaftes, Furchtbares und Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es *rechtfertigen*“.

und des Verstandes bis hin zum Christentum als der Religion der Wahrheit und der Freiheit (zumal in seiner preußisch-protestantischen Variante²⁹), das *alle* diese Vorformen in sich aufnimmt. Was Hegel am Schluss der „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ von der Geschichte des Denkens seit Thales von Milet bis in seine Zeit sagt, gilt mutatis mutandis auch vom Christentum im Sinne einer geistigen Zusammenfassung der vorausgehenden Religionen (als einer Durchgangsphase hin zur Philosophie)³⁰: „Bis hierher ist der Weltgeist gekommen. Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten“ Als „absolute Religion“ nimmt das Christentum (nach der Auffassung Hegels) alle vorhergehenden Religionen auf und manifestiert so das „Prinzip“ aller Religionen. Dieses „Prinzip“ ist die Menschwerdung des Geistes (oder des göttlichen Wesens). Das Christentum ist für Hegel die „absolute“ Religion, weil in ihm das Wesen aller Religionen, die Verbindung von Gott und Mensch, im Gottmenschen Jesus Christus zur Identität gelangt ist, und weil es proklamiert, dass eine „absolute Identität“ des allgemeinen (unendlichen) und des einzelnen (endlichen) Geistes besteht³¹. Faktisch ist Hegels Religionstheorie eine Theorie der Höchstgeltung des Christentums, dem nicht zuletzt deshalb, weil eine solche Argumentation in ihm entstehen konnte, die Fähigkeit zugetraut wird, auch unter den Bedingungen der neuzeitlichen Moderne für die Einheit des Allgemeinen mit dem Individuellen einzutreten. Allerdings markiert diese Beschreibung in Hegels Denken nur ein geistesgeschichtliches Zwischenstadium auf dem Weg der Bewusstwerdung des absoluten Geistes. Der Gedanke, dass das Christentum insofern unter den Religionen einzigartig sei, weil es das Wesen der Religion (die Vermittlung von Unendlichem und Endlichem) anschaulich realisiere, ist ebenfalls die Überzeugung Adolf von Harnacks³².

In der Folge hat sich die Anschauung Hegels weder in der Philosophie noch in der Religionswissenschaft durchgesetzt. Nach dem Zusammenbruch des idealistischen Systems Hegels waren der Historismus³³ und der Psychologismus³⁴ auf dem Vormarsch. Die Auflösung der Religion in die Relativität der psychischen

²⁹ Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Werke, hrsg. v. E. Moldenhauer, K.M. Michel, S. 20) (stw 620)*, Frankfurt 1986, S. 49–58.61 f.: Die reformatorischen Kirchen seien gegenüber der katholischen Kirche die unter Vernunftgesichtspunkten entwickelte Gestalt der Religion. Dazu: J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969, S. 310–317 (= „Hegel und die Reformation“). Zur Verwurzelung Hegels im Denken Luthers: U. Asendorf, *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie (VIEG 107)*, Wiesbaden 1982.

³⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 455.

³¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 189 f.

³² A. von Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, nebst einem Nachwort* (1901), in: ders., *Reden und Aufsätze*, Bd. 2, Gießen 1906², S. 172.

³³ Vgl. G. Schrimpf, Art. *Historismus*. I. *Geistesgeschichtlich*, in: LThK³ 5, 169–171.

³⁴ Vgl. M. Rath, Art. *Psychologismus*, in: LThK³ 8, 727 f.

Funktion schien nur eine Frage der Zeit. Es wurde eine Grundüberzeugung des Historismus und der Religionskritik des 19. Jahrhunderts, dass *keine* Religion behaupten könne, sie sei die absolute. Der Existenzphilosoph Karl Jaspers formuliert das im 20. Jahrhundert apodiktisch³⁵: (Philosophische) Existenz und (Anspruch auf) Absolutheit schließen sich aus. Die menschliche Existenz ist zwar notwendig auf Transzendenz bezogen, aber auch ausgezeichnet durch Freiheit, die Jaspers durch die Religion als gefährdet ansieht, da hier ein Anspruch erhoben wird, der einen allgemeingültigen Charakter hat. Der „philosophische Glaube“ wendet sich demgegenüber an den Einzelnen und beansprucht keine Allgemeingültigkeit. Die „Chiffren der Transzendenz“ (als Versprachlichung der Transzendenz) offenbaren deshalb nicht Transzendenz, sondern halten sie stets verborgen. Sie sagen etwas über das Verhältnis zur Transzendenz aus, nicht über diese selbst.

In der evangelischen Theologie macht jedoch die Hegelsche Formel von der „absoluten“ Religion Karriere. Bedeutsam ist die Position von Ernst Troeltsch geworden³⁶. Er versucht (in Anknüpfung an den Neukantianismus und unter Bezug auf Schleiermacher) die Selbstständigkeit und die Unableitbarkeit der Religion und der religiösen Erfahrung zu erhalten. In diesem Zusammenhang führt er den (systematisch nicht ausgearbeiteten) Begriff des „religiösen Apriori“ ein, mit dem er die Vernunftnotwendigkeit von Religion (in Abgrenzung von einer Projektionstheorie) nachweisen will³⁷. Gegenüber Hegels spekulativer Religionsphilosophie insistiert Troeltsch auf der Notwendigkeit der historischen Betrachtung und der psychologischen Analyse der Religion; im Widerspruch zu Historismus und Psychologismus betont er die für die Religion wesensnotwendige Bedeutung der Frage nach ihrem Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt im Sinne einer Erkenntnistheorie und Metaphysik der Religion. In der Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ (1902) diskutiert Troeltsch die Rede von der „Absolutheit“ des Christentums³⁸.

³⁵ Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, München 1954, S. 107.119–131; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München (1962) 1984³.

³⁶ Knappe Einordnung: F. Voigt, E. Troeltsch: *Die Bedeutung der Religion für die Kultur*, in: *Kompendium der Religionstheorie*, hrsg. v. V. Dreshen, W. Gräb, B. Weyel, Göttingen 2005, S. 74–83.

³⁷ Vgl. W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 252–295, 280 f.

³⁸ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie* (GTBS 138), Taschenbuchausgabe: München 1985². K.-J. Kuschel, *Übersicht über die theologischen Grundmodelle im 20. Jahrhundert: Zwischenbilanz und Zukunftsaufgaben*, in: *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. dems., Darmstadt 1994, S. 2 f., nennt diese Schrift einen „Paukenschlag“ und „ein theologiegeschichtliches Schlüsseldokument für die Reflexion des Problems, wie das Christentum sich in seiner Beziehung zu den anderen Religionen selbst neu bestimmt“. Vgl. T. Rendtorff, *Religiöser Pluralismus und die Absolutheit des Christentums*, in: ders., *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung* (Troeltsch-Studien 5), Gütersloh 1991, S. 72–90; *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie* (Christentum und Kultur 4), hrsg. v. R. Bernhardt, G. Pfeiderer, Zürich 2004.

Die Religionstheorie von Troeltsch ist zugleich Kulturdeutung. Sein Anliegen ist es zu zeigen, dass eine religiöse und eine wissenschaftliche Weltanschauung miteinander kompatibel sind (oder sein können). Zu diesem Zweck bemüht er sich um einen Mittelweg zwischen einer dualistischen Entgegensetzung von religiösem Geist und modernem Leben und Denken und einer vorschnellen Identifikation von moderner Welt und Christentum. Seiner Auffassung nach muss die Theologie als phänomenologisch-historische Beschäftigung mit der Religion beiden Wirklichkeitsbereichen, der religiösen Überzeugung wie der historischen Realität (die durch die Wissenschaft erhoben wird), gerecht werden. Deswegen entwickelt er fünf Thesen:

- Mit historischen Mitteln sei das Christentum nicht als absolute Religion zu erweisen. „Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Personen“³⁹.
- Es gebe für alle Religionen Ziele und Ideale bzw. Werte, sogar ein *gemeinsames*, normatives Ziel der Religionen (das konkret in der Durchsetzung „des reinsten und tiefsten Gottesgedanken“ bestehe), aber dieses Ziel werde irgendwo erschöpfend verwirklicht, sondern bleibe transzendent, jenseits der Geschichte. Im Blick auf dieses Ziel gebe es jeweils abgestufte Verwirklichungen des Ideals in den „historischen positiven religiösen Kräften und Offenbarungen“⁴⁰.
- Es sei in einer historisch-wissenschaftlichen Sichtweise nicht auszumachen, ob es nicht in Zukunft noch höhere Annäherungen (in neuen Offenbarungen) an dieses Ideal geben werde⁴¹. Damit verändert sich der Begriff der Absolutheit. Es bestehen Stufen der Absolutheit im Relativen.
- Diese (historische) Denkweise schließe aber nicht aus, das Christentum als die uns Christen geltende höchste religiöse Wahrheit anzuerkennen. Das sei aber dann Sache der persönlichen Überzeugung und des Bekenntnisses⁴². In diesem („naiven“, religiösen) Sinn der Gewissheit subjektiver Frömmigkeit sei das Christentum für einen Christen tatsächlich die absolute Religion. Troeltsch nimmt also den Wahrheitsanspruch einer Religion und konkret des Christentums zurück in die Individualität und Subjektivität von persönlicher Gewissheit und Entscheidung.
- Aber auch in einer wissenschaftlich-religionsgeschichtlichen (objektiven) Sichtweise lasse sich trotzdem feststellen, dass das Christentum unter allen

³⁹ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte...*, S. 59; vgl. ebd., S. 45–64. Grundlegend zum wissenschaftstheoretischen Programm: ders., *Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen*, in: ZThK (1893)³, 493–528; 4 (1894), S. 167–231.

⁴⁰ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte...*, S. 64–84; Zitat: 80 f.

⁴¹ Ebd., 90 f.

⁴² Ebd., 84–102.

großen Religionen, die *jetzt* existieren, „Höhepunkt“ und „Konvergenzpunkt“ sei⁴³. Als Belege dafür nennt Troeltsch: Es sei „die stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität“ und „eine prinzipiell neue Stufe“⁴⁴. Im Christentum sei die persönliche Gottesbeziehung in höchster Weise ausgebildet und repräsentiert. Korrelativ zu dieser persönlichen Gottesbeziehung sei die Hochschätzung der individuellen Persönlichkeit. In diesem Punkt liege die kulturrelevante Prägekraft des Christentums begründet, die ihm auch eine positive Beziehung zur modernen Welt ermögliche. Wegen dieser personalistischen Struktur des Christentums könne man *im Augenblick* von seiner relativen Absolutheit sprechen. Damit ist die Höchstgeltung im empirischen Vergleich der (augenblicklich existierenden) Religionen im Sinne einer Stufung gemeint⁴⁵.

Trotz dieser salvierenden Klausel im Sinne einer gewissen „wissenschaftlichen“ Anerkennung der „naiven“ Absolutheitsauffassung des Christentums in der subjektiven Frömmigkeit verstärkt sich im Denken von Troeltsch zunehmend der Eindruck der zersetzenden Wirkung des modernen Individualismus (den er allerdings durchaus von dem christlichen Personalismus unterscheidet). Das hat schwerwiegende Konsequenzen für den Umgang des Glaubenden mit gleichsam objektiven Glaubensinhalten in der Gestalt von Dogmen sowie für die Interpretation der christlichen Tradition⁴⁶. In fünf konzipierten (aber nicht gehaltenen) Vorträgen kurz vor seinem Tod (1923), die dann posthum mit dem Titel „Der Historismus und seine Überwindung“⁴⁷ veröffentlicht wurden, steigert sich seine Skepsis gegenüber einem Vergleich der Religionen untereinander. Seine These lautet jetzt: Alle Religionen sind von ihrem Kulturkreis abhängig und nur innerhalb dieses Umfeldes verstehbar („Kulturkreis-Theorie“). In diesem Kontext sind sie jedoch die jeweils höchste (absolute) Form.

Mit dem Siegeszug der empirischen und historischen Religionsforschung (seit dem 19. Jahrhundert) ist eine solche philosophische Argumentation immer

⁴³ Ebd., 90: „So muss das Christentum nicht bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion gelten und darf daher im Vergleich zu den übrigen als die zentrale Zusammenfassung und als die Eröffnung eines prinzipiell neuen Lebens bezeichnet werden“.

⁴⁴ Ebd., 88.95.

⁴⁵ Vgl. ebd., 117.

⁴⁶ E. Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes* (1907), in: *Ernst Troeltsch Lesebuch*, hrsg. v. F. Voigt, Tübingen 2003, S. 124–166. Er weist nach, dass die Anerkennung des personalistischen Prinzips bei Luther und im „Altprotestantismus“ allenfalls verdeckt erscheint und erst durch die Aufklärung und die gesamtulturelle Emanzipation seit dem 18. Jahrhundert im „Neuprotestantismus“ zum Durchbruch kommt (ders., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt [1906–1913]* [Kritische Gesamtausgabe 8], hrsg. v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pautler, Berlin 2001, S. 199–316).

⁴⁷ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*. 5 Vorträge, eingeleitet v. F. Hügel (Berlin 1924) Neudruck: Aalen 1979.

problematischer geworden. Das gilt insbesondere von allen Fortschrittstheorien in der Entwicklung der Religionen (wie sie noch bei Hegel oder Troeltsch begegneten). Für die sich zunehmend als wissenschaftlich ausgerichtete Felddisziplinen präsentierenden Kulturwissenschaften, d.h. zunächst die Altertumswissenschaft und die Philologien, in wachsendem Maße aber auch die Anthropologie und die Ethnologie, und schließlich die sich herausbildenden Religionswissenschaften⁴⁸ unter Einschluss der Religionsgeschichte, war zunächst nicht die religionsphilosophische Frage nach dem Wesen der Religion oder einem Religionsbegriff der Ausgangspunkt. Allerdings führte ein „theistisches“ Vorverständnis von Religion zu Aporien, als zunehmend Gesellschaften entdeckt wurden, deren rituelle Praktiken sich nicht auf transzendente und personal verstandene Gottheiten richteten, sondern deren Kult z.B. Geistwesen, divinisierten Ahnen o.ä. galt. Die zur Lösung dieses Problems vorgeschlagenen Extrempositionen der Evolutionshypothese (Edward Burnett Tylor, James George Frazer, Robert Ranulph Marett) (die theistischen Religionen hätten sich aus „niedrigeren“ Religionsformen wie „Animismus“, „Dynamismus“ oder „Totemismus“ entwickelt) und der Degenerations- bzw. Dekadenzhypothese (Andrew Lang, Wilhelm Schmidt) (am Anfang der Religionsgeschichte sei ein Ur-Monotheismus gestanden, der zu nichttheistischen Formen verkümmert und erst allmählich in den theistischen Religionen wieder zu sich gekommen sei) haben zu keinem wissenschaftlichen Konsens geführt, der wohl auch nach heutigem Erkenntnisstand mit den Möglichkeiten archäologischer und historischer Forschung und aufgrund der Dürftigkeit der überhaupt vorhandenen Quellen nicht erreichbar ist. Immer deutlicher zeigte sich in der Forschungsgeschichte die Pluralität der Religionen als ein ursprüngliches und wohl auch in Zukunft nicht mehr einzuschränkendes Datum des religiösen Lebens. Mit dem wachsenden Einfluss der religionsgeschichtlichen (zumal der kulturanalytischen und der ethno-soziologischen) Forschungsmethoden entstanden neue Theorien zur Entstehung und zur Bedeutung des Phänomens Religion. Dabei stellte sich immer mehr der notwendige wechselseitige Bezug von Religion und Gemeinschaft heraus. Dies führte zunehmend zu einer immer stärkeren funktionalen Betrachtung der Religion, die als Garant für die Aufrechterhaltung moralischer Normen und der gesellschaftlichen Ordnung dargestellt wurde. Eine solche Auffassung gab es (religionskritisch) schon in der vorchristlichen Antike. Die Sophisten erklärten die Entstehung des Gottglaubens mit seiner Nützlichkeit für die Beachtung der Staatsgesetze⁴⁹. Die genannte Einschätzung der Religion

⁴⁸ Der erste Lehrstuhl für Allgemeine Religionswissenschaft wurde 1873 in Genf an der Theologischen Fakultät eingerichtet. Vier Jahre später folgten Amsterdam und Leiden mit den ersten konfessionell unabhängigen Lehrstühlen. Einführung: K.-H. Kohl, *Geschichte der Religionswissenschaft*, in: HRWG 1 (1988), S. 217–262; K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, S. 24–28.

⁴⁹ Vgl. Kritias (ca. 460–403)! Der Text des Sophisten aus dem verloren gegangenen Satyrspiel „Sisyphos“ ist abgedruckt in: Religionskritik (TzT Fundamentaltheologie 1), bearbeitet v. K.-H. Weger, Graz 1991, S. 22 f.

war auch in der Aufklärung⁵⁰ und im Denken des 19. Jahrhunderts dort im Blick, wo die Religion (unter Einschluss des Christentums) als eine Form menschlicher Erfahrung und menschlichen Bewusstseins in den Blick genommen wurde. Der Begriff Religiosität beschrieb in dieser Sicht einen bestimmten psycho-sozialen Verhaltenskomplex. Auch das steht im Einklang mit der neuzeitlichen Sicht der Religion als *einer* Dimension des menschlichen Lebens *neben* anderen. Bei Kant, Fichte und Herder wird Religiosität geradezu synonym mit Moralität im Sinne einer Disposition für bestimmte Handlungsweisen verstanden⁵¹. Bei Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt und Georg Simmel dagegen wird Religiosität streng von der Moral abgegrenzt und als eine bestimmte emotionale Verfassung im Inneren des Menschen charakterisiert⁵². Neuere Darstellungen scheinen die Religion ausschließlich unter soziologischen Vorzeichen (in einer funktionalen Sicht) zu verstehen⁵³. Allerdings zeigen die verschiedenen auch heute noch unternommenen (wenn auch in der Regel nicht in einer breiten Form konsensfähigen) Versuche, das Ziel oder den Inhalt der Religion zu definieren⁵⁴, dass eine ausschließlich funktionale Interpretation, die den Gebrauchswert von Religion im Kontext einer Gesellschaft hervorhebt, ohne die Wahrheitsfrage zu stellen, wissenschaftlich auch nicht recht überzeugt.

Der theologische Widerstand gegen eine anthropozentrische Konzeption (im Sinne einer anthropologischen Reduktion) der Religion fand seine Personifikation in dem Protest Karl Barths, der von Dietrich Bonhoeffer und (in gewisser Weise) von Paul Tillich aufgegriffen wurde⁵⁵. Barth diagnostizierte eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen einer anthropozentrischen Religionsdeutung in der Theologie und der atheistischen Religionskritik eines Ludwig Feuerbach⁵⁶. Für Feuerbach war Religion eine menschliche Projektion und eine Entfremdung des Menschen,

⁵⁰ Voltaire, *Épître* 104: *Al l'auteur du livre des Trois imposteurs* (1769), in: ders., *Ouvres complètes*, Bd. 10, Paris 1877, S. 402–405: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer“.

⁵¹ Vgl. V. Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* (Religion und Aufklärung 8), Tübingen 2002, S. 19. 38.

⁵² Ebd., 14–16 (Humboldt). 26 f. 228–234. 305–308 (Simmel).

⁵³ Vgl. S.D. Kunin, *Religion. The Modern Theories*, Edinburgh 2003. Wegbereiter der funktionalen Beschreibung von Religion sind Émile Durkheim und Bronislaw Malinowski.

⁵⁴ Zum Problem der Definition: B. Wahlström, *The Indefinability of Religion*, in: Tem. 17 (1981), S. 101–115; N. Müller, *Religion im Horizont zeitgenössischer Theologie*, in: ThLZ 118 (1993), S. 803–812.

⁵⁵ B.-E. Benktson, *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich* (AzTh Reihe II, Bd. 9), Stuttgart 1967; Christian Link, *Motive theologischer Religionskritik*, in: *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung* (KT 169), hrsg. v. W. Gräb, Gütersloh 1999, S. 91–117; ders., *Der Religionsbegriff Karl Barths* (Einleitung in KD I/2, Paragraph 17), in: ZDT 19 (2003), S. 8–24; M. Weinrich, *Von der Humanität der Religion: Karl Barths Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog*, in: ebd., S. 45–59.

⁵⁶ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich (1947) 1985⁵, S. 484–489.

der sein eigenes Wesen in einer Illusion außerhalb seiner selbst fiktiv verdoppelt und damit verkennt. Für Barth entlarvt sich die menschliche Religion als Eigenmacht des Menschen, der zunehmend zum Schöpfer Gottes wird⁵⁷. Die Religionen seien der vom menschlichen Bewusstsein aus unternommene Versuch, sich Gott anzunähern. Dieser Weg aber sei undurchführbar. Das in den Religionen zutage tretende Gottesverständnis sei reiner Anthropomorphismus. Deswegen seien die Religionen eine Illusion, ja geradezu eine Blasphemie – und der religiöse Mensch, der dieses Unmögliche versuche, sei „ein zerrissener, ein unharmonischer, ein unfriedlicher Mensch“⁵⁸. Der Mensch schiebe in der Religion „an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit“, die ihm in der Offenbarung entgegengehalten werde, „ein Bild von Gott, das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat“⁵⁹. Das Christentum allerdings, so Barth, sei keine Religion, sondern die alle Religionen (als Selbstinszenierungen des Menschen und Widerspruch gegen die Offenbarung) kritisierende Offenbarung Gottes in Jesus Christus⁶⁰. Wo sich die christliche Religion jedoch noch selbst in Szene setze (bzw. faktisch als Unternehmen des Menschen dargestellt werde), sei sie schlicht „Häresie“ (so der Vorwurf an die Philosophie und Theologie der Aufklärung, den Deutschen Idealismus, Schleiermacher, Feuerbach und die Liberale Theologie)⁶¹. Es gibt für (den frühen) Barth deshalb nicht mehrere Religionen, die auf der Suche nach Gott sind (unter Umständen in unterschiedlicher Wahrheitsfülle), sondern *nur* die Initiative Gottes (in Jesus Christus), der (wie das bekannte „Sonnengleichnis“⁶² erläutert)

⁵⁷ Ders., „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 1: *Prolegomena* (Gesamtausgabe II. Akademische Werke), hrsg. v. H. Reiffen, Zürich 1985, S. 224 f.: „Ich kann das Wort 'Religion' nicht mehr hören oder aussprechen ohne die widerwärtige Erinnerung, dass es nun einmal tatsächlich in der neueren Geistesgeschichte die Flagge ist, die den Zufluchtsort anzeigt, wohin sich die protestantische, zum Teil auch die katholische Theologie mehr oder weniger fluchtartig zurückzuziehen begann, als sie nicht mehr den Mut hatte, vom Objekt, d.h. vom Worte Gottes aus zu denken, sondern heilfroh war, ... ein Äckerlein zu finden, eine historisch-psychologische Wirklichkeit, der sie sich, auf Weiteres verzichtend, als rechte Als-ob-Theologie ... zuwenden konnte. Hinter dem Fremdwort 'Religion' und Allem, was damit anfängt ... verbirgt sich mehr oder weniger verschämt oder unverschämt das Bekenntnis, dass man es als moderner Mensch nicht mehr wagt, prinzipiell und primär und mit erhobener Stimme von Gott zu reden. ... Vielleicht kommt einmal eine Zeit, wo man wieder harmlos und unbefangen, ohne erröten zu müssen, von Religion wird reden dürfen, wie Zwingli und Calvin es getan haben“.

⁵⁸ Ders., *Der Römerbrief* (1922²), Zürich 1967, S. 249.

⁵⁹ Ders., KD I/2 (1948⁴), 329.

⁶⁰ Für einen weiteren religionsgeschichtlichen Kontext dieser Aussage: R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg 1973, S. 354–362 (= „Die Entstehung 'religionskritischer Religionen' und ihre Bedeutung für die philosophische Religionskritik“). Er verweist insbesondere auf die „religiöse Revolution“ des Echnaton in Ägypten, die antiken Mysterienkulte (und hier vor allem den Eleusiskulte), die ägyptische Osiris-Verehrung (mit der „moralischen Religionskritik“ im Totengericht) und die persische Religion des Zoroaster (Zorathustra) (mit der „Verteufelung“ der alten Götter), die vor der Entstehung der philosophischen Religionskritik anzusetzen ist.

⁶¹ K. Barth, KD I/2 (1948⁴), 316–318; vgl. auch KD I/1 (1952⁶), 35.

⁶² Ders., KD I/2 (1948⁴), 388.

eine – aber eben nur eine einzige – Religion erwählt. Die wahre Religion (= das Christentum) findet ihr Subjekt nicht länger im menschlichen Bewusstsein, sondern *ausschließlich* im göttlichen Handeln⁶³.

Dietrich Bonhoeffer hat in diesem Sinn von einem „religionslosen“ Christentum gesprochen. „Religion“ ist für ihn charakterisiert durch Individualismus, Flucht in eine Jenseits-Welt, Hinterwäldlertum, Verweigerung eines angemessenen Weltverhältnisses und Abkapselung in die eigene Innerlichkeit. Der Religionsbegriff wird als völlig unzureichend für das Christentum, ja geradezu als unfähig dargestellt, überhaupt auf den christlichen Glauben angewandt zu werden⁶⁴. Ähnlich argumentiert Thomas Ruster⁶⁵, der auch das bekannte „Mémorial“ (23. November 1964) von Blaise Pascal anführt⁶⁶: „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten. ... Der Gott Jesu Christi“. Karl Barth steht mit seiner Argumentation in einer einflussreichen patristischen und mittelalterlichen Denktradition⁶⁷, die in der Reformation (Martin Luther, besonders auch Jean Calvin) und im 19. Jahrhundert noch einmal von Sören Kierkegaard in Erinnerung gerufen wurde, aber auch im katholischen Denken (Blaise Pascal, der wohl von jansenistischen Motiven beeinflusst ist) virulent ist: Gott ist der *ganz* Andere, der *ganz* „Fremde“. Das heißt: Alles was vom Menschen stammt, zumal in der Suche nach Heil und Erlösung, steht unter dem grundsätzlichen Verdikt der Sünde,

⁶³ Rudolf Bultmann hat fünf Punkte genannt, in denen das Christentum *einzigartig* ist (H. Dembowski, *Karl Barth – Rudolf Bultmann – Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1976, S. 9–11):

- die Entdeckung der Geschichte (mit fester Vergangenheit und offener Zukunft)
- die Entdeckung der Existenz des Menschen als einer unaustauschbar einzelnen
- die Entdeckung eines neuen Weltverhältnisses, das Distanz und Nähe verbindet
- die positive Aufnahme des Leidens
- ein eigentümlicher Humor als Form der Weltbewältigung.

⁶⁴ K.B. Nielsen, *Überlegungen zum Religionsverständnis Dietrich Bonhoeffers: Zwischen Kritik und Konstruktion*, in: *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003*, hrsg. v. V. Barnett u. a., Gütersloh 2003, S. 93–106.

⁶⁵ T. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 81), Freiburg 2000; vgl. G.M. Hoff, *Entmachtung der Religion. Ist das Christentum keine Religion mehr?*, in: ThG 43 (2000), S. 135–143.

⁶⁶ T. Ruster, *Der verwechselbare Gott...*, S. 69–85. Zitat (85): „Bei Pascal hat das Christentum, gegründet auf der Entscheidung im Gottesverständnis, als Religion zu funktionieren aufgehört“.

⁶⁷ Quintus Septimius F. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker* (FL 42), hrsg. v. D. Schleyer, Turnhout 2002, S. 7, 9: „Quid Athenae Hierosolymis?“ Tertullian bezieht sich ausdrücklich auf Paulus (1 Kor 1,20–24; auch Kol 2,8 [De praescriptione haereticorum 7, 6]). Die Grenzziehung Tertullians ist besonders im lateinischen Westen (Cyprian von Karthago, Hilarius von Poitiers, Damasus I., Ambrosius von Mailand, Petrus Damiani, Bonaventura, Martin Luther bis hin zu Blaise Pascal und Sören Kierkegaard) lebendig geblieben. Vgl. L. Honnefelder, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie“*, in: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, hrsg. v. C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann, Berlin 1992, S. 57 f.

d.h. der menschlichen Anmaßung und Selbstbehauptung, und ist deswegen mit mannigfachen Problemen behaftet. Im Sinne Barths und Bonhoeffers ist das Christentum tatsächlich allen anderen Religionen überlegen, weil es eben keine „Religion“, sondern Gottes Offenbarung ist (wobei es überall dort, wo es selber noch „Religion“, d.h. menschliches Tun, ist, dem Verdikt über die Religionen anheimfällt).

Die Gegenposition bildet sich im letzten Fünftel des 20. Jahrhunderts in der sogenannten „pluralistischen Religionshypothese“ heraus. Der „Plausibilitätsvorsprung“ dieser „Hypothese“ bei einem durchschnittlichen christlichen Bildungsbürgertum hat manche Ursachen⁶⁸. Zu nennen sind etwa die aufgeklärte Haltung der Toleranz und die „political correctness“ unserer Gesellschaft (verbunden mit einer grundsätzlichen Infragestellung endgültiger Wahrheitsbehauptungen), aber auch die durchaus vorhandene Bereitschaft einiger Christen, traditionelle christliche Lehren für obsolet zu erklären und der Wahl des Individuums freizustellen⁶⁹. Im Hintergrund steht der nicht zu überschätzende Einfluss von Lessings „Ringparabel“ seit der Aufklärung (wobei Lessing immerhin noch erklärt, es gebe einen „wahren“ Ring; allerdings sei dieser in der irdischen Weltzeit für uns Menschen nicht erkennbar), von Kants Erkenntnistheorie, derzufolge menschliches Erkennen auf die sinnhaft erfahrbare Wirklichkeit beschränkt und „Gott“ allenfalls ein Postulat der praktischen Vernunft sei, und der „Kulturkreistheorie“ von Ernst Troeltsch, für die die großen Weltreligionen den jeweils kulturell adäquaten (und deshalb nicht in andere Zusammenhänge) übersetzbaren symbolisch-sprachlichen Ausdruck der großen Weltkulturen darstellen.

Systematischer Kopf der pluralistischen Religionshypothese ist der Religionsphilosoph John Hick⁷⁰. In der Fassung von Hick formuliert die pluralistische

⁶⁸ G.L. Müller, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, in: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen* (SlgHor NF 35), hrsg. v. dems. und M. Serretti, Einsiedeln 2001, S. 19; vgl. auch ebd., S. 19–32, zur Skizze des philosophischen Hintergrundes.

⁶⁹ K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben“ im Überblick*, Neukirchen–Vluyn 1997; *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh 2004. Historisch könnte der Grund für diese Bereitschaft, Glaubenswahrheiten der Wahl des Individuums freizustellen, in der (vielfach variierten) These der Aufklärung liegen, derzufolge Religion Privatsache sei, während die Vernunft sich der Öffentlichkeit zu stellen habe (vgl. I.U. Dalferth, „Was Gott ist, bestimme ich!“ *Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“*, in: ThLZ 121 [1996], S. 415 f.).

⁷⁰ Maßgeblich ist vor allem: J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London (1989) 1991; deutsch: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, übersetzt v. C. Wilhelm und mit einem Vorwort versehen v. A. Kreiner, München 1996. Wichtig ist auch; J. Hick, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville, Kentucky 1995 (zuerst veröffentlicht mit dem Titel: „The Rainbow of Faiths“, London 1995), worin er sich ausführlich mit den Einwänden der Kritiker auseinandersetzt und seine Position verdeutlicht. Weiter: J. Hick, *God Has Many Names*, London 1980 (deutsch: *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985; 2. völlig neu bearbeitete Ausgabe: Frankfurt 2001); ders., *Problems*

Religionstheologie folgende „Hypothese“: Die großen seit der „Achszeit“ (Karl Jaspers)⁷¹ entstandenen oder in dieser Phase (im Blick auf das Gottesbild) ethisch gereinigten „Weltreligionen“⁷² enthalten jeweils im Höchstmaß die heilsvermittelnden Instanzen und vermitteln in gleichrangiger Weise Gotteserkenntnis. Sie sind gleichrangige Heilswege und auf diese Weise alternative soteriologische „Räume“, weil sie *alle* aufgrund der Initiative des Göttlichen (bzw. des „Realen“) entstanden sind. Das Ziel ist *allen* gemeinsam: Die Überwindung der Verhaftung im eigenen Ego (self-centredness) und das Aufgehen in einer höheren Wirklichkeit (Reality-centredness). „Liebe, Mitleid, selbstloser Einsatz für das Wohlergehen anderer, großzügige Güte und Nachsicht“ sind das zentrale Ideal *aller* Religionen, zu dem sie die Menschen befähigen wollen⁷³. Es gibt also mehrere „wahre“ Religionen, ohne dass von einer gesagt werden kann, sie sei den anderen überlegen und könne sie entsprechend beurteilen⁷⁴.

Die Hypothese hat gewisse erkenntnistheoretische Probleme, insoweit sich die „Weltreligionen“ in entscheidenden Aussagen (etwa zur Personhaftigkeit Gottes oder zum Verständnis von Offenbarung) durchaus widersprechen. Hick löst diese Schwierigkeiten, indem er die einander widersprechenden Aussagen (z.B. Gott sei personhaft *und* das Göttliche sei nicht durch personale Begrifflichkeit zu fassen) auf die unterschiedliche kulturelle Bedingtheit der Religionen und auf das Wesen des „Wirklichen“ bzw. des „Realen“ (so nennt er das „Göttliche“) zurückführt, das größer als alles menschliche Sprechen über diese Realität sei. Die Einzigartigkeit Jesu Christi sei auf jeden Fall aufzugeben. Jesus Christus sei (im Weltmaßstab gesehen) *eine* von mehreren (und gleichrangigen) Inkarnationen Gottes in der

of Religious Pluralism, London (1985) 1994. Vgl. auch die Programmschrift: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, hrsg. v. J. Hick, P.F. Knitter, Maryknoll, N.Y. 1987. Eine Bibliographie der Schriften Hicks: G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, London 1987, S. 215–231 (bis 1986); P. Schmidt-Leukel, *Zum Gesamtwerk von John Hick*, in: J. Hick, *Gott und seine...*, 2. völlig neu bearbeitete Aufl. Frankfurt 2001, S. 179–209 (in einer Darstellung seiner Denkentwicklung); ebd., S. 210–213 (eine Auswahlbiographie). Vgl. auch J. Hick, *An Autobiography*, Oxford 2002 (mit einer Selbsteinschätzung seiner Bedeutung: S. 320–323).

⁷¹ Zur These der „Achszeit“: K. Jaspers, *Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S. 19–42. 76–86. Jaspers (ebd., 342–344 = Anm. 5) greift auf eine Beobachtung A. Webers (*Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1951², S. 24) zurück. Zur Kritik: W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie* (Anm. 36), S. 273³⁵.

⁷² J. Hick, *Gott und seine...*, (2001), S. 61, proklamiert ausdrücklich das Gesetz dieses „religiösen Darwinismus“: „An dieser Stelle möchte ich betonen, dass ich mich dabei nur auf die sogenannten großen Weltreligionen beziehen und weder auf die primitive Religion, noch auf die untergegangenen religiösen Bewegungen oder auf die vielen immer wieder entstehenden neuen religiösen Bewegungen. Es gibt ein Gesetz, wonach auch in spiritueller Hinsicht nur die Tüchtigsten überleben, und das vereinfacht die religiöse Szenerie“.

⁷³ J. Hick, *Religion...*, S. 348. Vgl. ebd., S. 340–366.

⁷⁴ Auch die Auffassung „*Einige* Religionen sind wahrer als andere“ wäre noch mit dem Pluralismus vereinbar. Man könnte dies als graduellen Pluralismus bezeichnen.

Welt⁷⁵. Um des Dialogs der Religionen und um der erkenntnistheoretischen Schwierigkeit willen, tatsächlich objektiv erkennen zu können, welche der Religionen die „wahre“ sei (Lessings Ringparabel lässt grüßen), sei es notwendig, dass jede Religion auf den Anspruch verzichte, sie besitze die Wahrheit ganz (oder in Fülle) oder wenigstens eine wichtige Teilwahrheit allein und sei damit (ohne Umwege und Sackgassen) der einzige (effiziente) Weg zum Heil.

Hick hat aus diesem Grund gegen jeden christlichen „Exklusivismus“ (These: Nur eine Religion ist wahr; alle anderen Religionen sind unwahr), für den er etwa den frühen Barth als Beispiel anführt, aber auch gegen jeden christlichen „Inklusivismus“ (These: eine Religion ist die wahre; die anderen Religionen haben Anteil an der Wahrheit dieser einen Religion) als dessen Vertreter er Karl Rahner sieht, polemisiert⁷⁶. Der Inklusivismus ist nach Hicks Auffassung nur eine instabile (und auf Dauer nicht zu haltende) Übergangsphase zwischen dem Exklusivismus und der pluralistischen Hypothese. Rahner hatte mit zwei Theologumena, die für ihn zusammengehören, versucht, die Heilsmöglichkeit von Menschen, die in nichtchristlichen Religionen leben, theologisch zu deuten⁷⁷. In der Lehre von der

⁷⁵ *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott* (GTBS 315), hrsg. v. J. Hick, Gütersloh 1979. Konkret kritisiert er das Festhalten an den Dogmen der Inkarnation und der Trinität, wie sie in Nikaia und Chalkedon vorgetragen wurden (J. Hick, *Problems of Religious...*, S. 34). Dazu: K. Joswowitz-Schwellenbach, *Zwischen Chalkedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks*, Neuried 2000. Hick steht mit seinen christologischen Thesen in einer Tradition evangelischer Christologie, die (trinitätsvergessen) den Unterschied zwischen Logos und Pneuma einebnet. Vgl. K.-H. Menke, *Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums*, in: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi...*, S. 232–235. Manche („pluralistischen“) Religionstheologen, die Hick folgen, haben in diesem Zusammenhang eine polytheistische Interpretation des christlichen Trinitätsdogmas versucht: P.F. Knitter, *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: *EvTh* 49 (1989), S. 510: „Die Gottheit ist nicht nur eine, sondern viele. Gott ist plural“. Ähnlich T.F. Driver, *The Case for Pluralism*, in: *The Myth of Christian Uniqueness...*, S. 212: „In pluralist perspective, it is not simply that God has one nature variously and inadequately expressed by different religious traditions. It is that there are real and genuine differences within the Godhead itself, owing to the manifold involvements that God has undertaken with the great variety of human communities“.

⁷⁶ Zu diesen Begriffen: P. Schmidt-Leukel, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, in: *Cath* 47 (1993), S. 163–165. Der Sache nach erscheint die Unterscheidung schon bei H. Ostermann, *Die Weltreligionen und das Christentum*, Augsburg 1963, S. 76 f.: „Theoretisch bieten sich drei Möglichkeiten der Wertung dieser Religionen an: 1. Entweder man sagt: *Alle Religionen sind ihrem Werte nach gleich*. ... 2. Oder man sagt: *Nur das Christentum ist die wahre Religion*. ... 3. Oder man sagt: *Das Christentum ist zwar die einzig wahre Religion, aber auch die anderen Religionen besitzen Teilwahrheiten*“.

⁷⁷ Relevant sind folgende Artikel (aus den „Schriften zur Theologie“ = SzTh), die auf Vorträge, die zwischen 1961 und 1978 gehalten wurden, zurückgehen: K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: SzTh 5 (1962), S. 136–158; *Kirche, Kirchen und Religionen*, in: SzTh 8 (1967), S. 355–373; *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: SzTh 9 (1970), S. 498–555; *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in: SzTh 12 (1975), S. 251–282; *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, in: ebd., S. 370–383; *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in: SzTh 13 (1978), S. 341–350. Vgl. D. Ziebritzki, „Legitime Heilswege“. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* (IThS 61), Innsbruck 2002.

„Legitimität der nichtchristlichen Religionen“⁷⁸ behauptet Rahner, dass Gottes Offenbarung synchron mit der menschlichen Geschichte sei. Weil Gott das Heil *aller* Menschen wolle, seien (aufgrund des Sozialgestalt des menschlichen Lebens) *vor* der (in einer tatsächlich existentiellen Weise erfolgenden) Konfrontation mit dem Evangelium (in der dieses subjektiv heilsnotwendig wird) die nichtchristlichen Religionen für den Einzelnen durchaus Orte, in denen ihm Gottes Gnade begegnen *könne*. Die Religionen seien deshalb für viele Menschen, denen das Evangelium heute noch nicht geschichtlich-existenziell wirksam entgegentrete, *mögliche* Begegnungsorte der göttlichen Gnade (die immer durch Jesus Christus vermittelt werde). In der Lehre vom „anonymen Christen“ hat er diese Position auf das Individuum hin ausgelegt. Wenn das Heil aller Menschen von Gott gewollt ist – und wenn ich als Christ glaube, dass dieses Heil nur durch Jesus Christus vermittelt wird⁷⁹ – dann muss das faktische Erlangen des Heils durch *Nichtchristen* (und die prinzipielle Möglichkeit, dieses Heil auch außerhalb des institutionell verfassten Christentums erlangen zu können, ist anerkannte katholische Lehre) irgendeinen Bezug zu Jesus Christus haben⁸⁰. In Rahners Argumentation heißt das: Die *Möglichkeit*, der Heilszusage Gottes zu begegnen, hat jeder Mensch („übernatürliches Existential“); wo diese Heilszusage, die immer durch Jesus Christus vermittelt ist, aktuell *angenommen* wird, ist der Mensch ein Glaubender. Wo der Christusbezug *thematisiert* wird, ist er ein expliziter Christ; wo der Christusbezug *unthematisch* bleibt, ist er ein „anonymer Christ“.

VORSCHLAG

Wie lässt sich *theologisch* das Verhältnis von Christentum und anderen Religionen bestimmen⁸¹? „Selbst wenn man ... von einer – wie immer gearteten

⁷⁸ K. Rahner, *Das Christentum...*, S. 148: „Legitime Religion soll hier heißen: eine institutionelle Religion, deren 'Benützung' durch den Menschen zu einer bestimmten Zeit im ganzen als positives Mittel der richtigen Beziehung zu Gott und so zur Erlangung des Heils angesehen werden kann und so in Gottes Heilsplan positiv einkalkuliert ist“.

⁷⁹ Ebd., S. 158: „Es mag dem Nichtchristen anmaßend erscheinen, dass der Christ das Heile und geheiligt Geheilte in jedem Menschen als Frucht der Gnade seines Christus ... wertet... Aber auf diese 'Anmaßung' kann der Christ nicht verzichten. Und sie ist eigentlich die Weise seiner größten Demut für sich und die Kirche. Denn sie lässt Gott größer sein als den Menschen und die Kirche“.

⁸⁰ Ders., *Der eine Jesus Christus...*, S. 251 f.: „Wer immer von den Menschen das eigentliche und endgültige Heil findet, erlangt es in Abhängigkeit von Jesus Christus“. In diesem Zusammenhang präzisiert er die Notwendigkeit der Theorie von den „anonymen Christen“, die sich für ihn „aus zwei Gegebenheiten“ ergibt (ebd., 275): „Einmal ist den Nichtchristen die Möglichkeit eines übernatürlichen Heils und des entsprechenden Glaubens zuzuerkennen, auch wenn sie nicht Christen werden, und zweitens kann dieses Heil nicht an Gott und Jesus Christus vorbei erreicht werden, sondern muss letztlich nach Ursprung, Geschichte und Vollendung theistisches und *christliches* Heil sein“.

⁸¹ Vgl. Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und die Religionen* (30. September 1996) (Arbeitshilfen 136), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996;

– Überlegenheit oder gar 'Höchstgeltung'⁸² ausgeht, ist es notwendig, ein Modell der Verhältnisbestimmung zu finden, das eine gewisse Gemeinsamkeit zum Ausdruck bringt, die ja nicht geleugnet werden kann, ohne die Differenzen zu ignorieren oder hintanzustellen⁸³. Der Exklusivismus (meine Religion allein ist die wahre; alle anderen Religionen sind in toto ein Irrtum und vermitteln kein Heil) ist für einen katholischen Christen jedenfalls keine theologisch zulässige Position⁸⁴. Der Pluralismus (alle großen Weltreligionen sind gleichermaßen wahr und vermitteln in gleicher Weise das Heil) ist erkenntnistheoretisch schwierig (und wird auch vom katholischen Lehramt konsequent abgelehnt⁸⁵). Der Inklusivismus (meine

Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive. Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda (23. September 2002) (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 23), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2002.

⁸² Zum schwierigen Begriff der „Absolutheit“ des Christentums: K. Lehmann, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, in: *Absolutheit des Christentums* (QD 79), hrsg. v. W. Kasper, Freiburg 1977. H. Urs von Balthasar, *Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche*, in: ebd., S. 131–156, sucht nach biblischen Äquivalenten des philosophischen Wesensbegriffs „Absolutheit“ (der wenig mit den fundamentalen Prinzipien Inkarnation und Geschichte zur Deutung des Christusgeschehens harmoniert) und nennt „Fülle/Erfüllung“ (*Pleroma*), „Endgültigkeit“ (*Eschaton*) und „Unüberbietbarkeit“ (*Hyperballein*), die allesamt ursprünglich und wesentlich das Handeln Gottes in Jesus Christus beschreiben. K. Berger, *Ist Jesus der einzige Weg?*, Stuttgart 1997, S. 99 f., bezieht ähnlich den Begriff „absolut, Absolutheit“ ausschließlich auf die Person Jesus Christus und setzt ihn in Beziehung zu den biblischen Begriffen „einzigartig, einzig“ (Joh 1,18; 1 Tim 2,5), „Universalität“ (Joh 4,42) und „endgültig“ (im Sinne des einmaligen und ein für allemal stellvertretenden Sühnetodes Jesu für die Sünden (1 Petr 3,18; Hebr 7,27; 9,12.28).

⁸³ K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*..., S. 13. Er verweist (ebd., Anm. 15) auf die Tagungsreferate: *Heinrich Kahlefeld, Ulrich Mann, Bernhard Welte, Claus Westermann, Christentum und Religion*, Regensburg 1966; sowie die Arbeiten v. B. Welte: *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966; *Religionsphilosophie* (Freiburg 1978) 5., überarbeitete und erweiterte Aufl., hrsg. v. B. Casper, K. Kienzler, Frankfurt 1997; *Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, mit einer Einführung v. H. Zaborowski, Frankfurt 2000. Dazu: E. Kirsten, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte* (EHS.T 624), Frankfurt 1998.

⁸⁴ Das müsste spätestens die Verurteilung der „Boston-Häresie“ gezeigt haben: DH 3866–3873; vgl. auch LG 16; LG 22.

⁸⁵ Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung Dominus Iesus* (VApS 148), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, besonders Nr. 21. Eine theologische Kritik: Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und...*, G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions...*, ders., *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen*, in: ThG 30 (1987), S. 221–231; *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, hrsg. v. dems., Maryknoll, N.Y. 1990; G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998; B.E. Koziel, *Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks* (Bamberger Theologische Studien 17), Frankfurt 2001; K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995, S. 111–128; *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, hrsg. v. H.-G. Schwandt, Frankfurt 1998; *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, hrsg. v. H. Hewitt, London 1991;

Religion hat die Fülle der Wahrheit und der notwendigen Heilmittel; die anderen Religionen haben unter Umständen gestuft Anteil daran) ist zwar die Position der meisten katholischen Theologen, aber er scheint bei weiten Teilen der christlichen Basis wenig konsensfähig⁸⁶. Folgende Überlegungen, die inspiriert sind von den Aussagen der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Vaticanum II, können vielleicht Eckpunkte markieren. Sie sind ebenso angestoßen von der Argumentationsmethode der Vermittlung menschlicher Suchbewegungen auf das Transzendente hin und dem grundsätzlichen Vertrauen in die Wahrheitsfähigkeit aller Religionen als Gestalten *menschlichen* Geistes, wie sie beide in der Philosophie Hegels zutage treten⁸⁷. Als katholischer Theologe kann man ja (auch im Gegenüber zu manchen Urteilen reformatorischer Provenienz) durchaus ein gewisses Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft setzen⁸⁸.

- These: Die Offenbarung des Logos Gottes

Im NT geschieht eine Konzentration und Bindung der Gotteserfahrung an Jesus von Nazaret. Diese Aussage gilt von allen neutestamentlichen Schriften, insbesondere aber von den Evangelien und hier noch einmal vom Johannesevangelium. Im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-14) wird der Logos Gottes, d.h. die Außenseite Gottes, mit Jesus von Nazaret (und damit einer historischen Person und einem konkreten Namen) identifiziert. Durch den Logos (als Gottes erstes Wort) ist die Schöpfung ins Leben gerufen worden (Joh 1,3). Durch denselben Logos, der sich in endgültiger Vollendung und in der Fülle in Jesus von Nazaret zeigt und damit in dieser Gestaltwerdung Gottes „letztes Wort“⁸⁹ an die Menschheit ist (vgl. DV 4), offenbart sich Gott in der Heilsgeschichte.

Deswegen ist der Logos zunächst in der Schöpfung gegenwärtig und auffindbar (Joh 1,3; Röm 1,19f). Eine „reine“ Natur, also etwas Geschaffenes (oder gar nicht durch Gott Veranlassenes, etwa im Sinn einer „ewigen“ Materie), das Gott bzw. dem Logos aus sich heraus fern- oder gar entgegensteht, gibt es nicht. In einer zweiten Weise teilt sich Gott (mittels des Logos) in einer

O.J. Wiertz, *Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie*, in: ThPh 75 (2000), S. 388–416; ders., *Der eine Gott und die vielen Religionen. Kritische Anmerkungen zu einigen Argumenten für die pluralistische Theologie der Religionen*, in: ThPh 78 (2003), S. 321–338. Die Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat sich auf ihrer Jahrestagung im September 1994 überwiegend kritisch mit der pluralistischen Religionstheorie beschäftigt: *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), hrsg. v. Raymund Schwager, Freiburg 1996.

⁸⁶ Vgl. G.L. Müller, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme...*, S. 19.

⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, S. 82.

⁸⁸ Die Enzyklika *Fides et Ratio* (1998) von Johannes Paul II. beginnt mit dem programmatischen Satz (Prolog): „Glaube und Vernunft sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt“.

⁸⁹ Vgl. den Titel: *Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000³.

Heilsgeschichte mit (Hebr 1,1)⁹⁰. Die Heilsgeschichte setzt an bei den ersten Menschen und findet eine erste Konkretisierung im Bund mit Abraham und dem Volk Israel, bevor sich dann der Logos „in Fülle“ in Jesus Christus zum Ausdruck bringt. Dieser Jesus Christus als lokalisierbare und historische Person ist der Logos des Anfangs. Er ist der, der die Schöpfung ins Dasein gerufen und erhalten hat, und der, der in der ganzen Heilsgeschichte immer schon präsent war und ist. Er ist das erste Wort Gottes und sein „letztes Wort“ in Identität. „Es gibt darum nur eine einzige, Schöpfung *und* (Hervorhebung W.K.) Erlösung umfassende Heilsordnung“⁹¹. Das ist der Grund, warum Justin der Märtyrer Keime und „Samen“ des Offenbarungs- und damit auch des Erlösungsgeschehens, das in Jesus Christus endgültig und unüberholbar erschienen ist, in aller Welt (und auch außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition) aufzufinden meinte⁹². Der Heilsratschluss Gottes zeigt sich in Fragmenten in den Fragen und Antworten der heidnischen Philosophen wie in großen religiösen Texten von Dichtern und Denkern. In diesem Sinn kann Augustinus davon reden, dass die christliche *religio* schon „bei den Alten, ja bereits am Anfang der Menschheit dagewesen“ sei⁹³. Thomas von Aquin hat diesen Gedanken (ohne einen ausdrücklichen Bezug auf die Religionen herzustellen) noch einmal verbreitert, wenn er die gesamte Wirklichkeit in ihrer Finalität schöpfungstheologisch auf Gott hin ausgerichtet sieht⁹⁴. In der Erkenntnisordnung sei es die Erleuchtung durch den Heiligen Geist, die letztlich die Grenze zwischen Natur und Übernatur überschreiten lasse⁹⁵.

⁹⁰ Im Widerspruch zu Karl Barths einseitigem Offenbarungsverständnis (als Wortoffenbarung) hat G. Söhngen, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Freiburg 1962, S. 100, auf die biblisch begründete Überzeugung der zweifachen Form der Offenbarung Gottes hingewiesen: „Die Bibel redet von Gottes Offenbarung in seinem Wort (Hebr 1,1.2); sie redet auch von Gottes Offenbarung in seinem Werk der Schöpfung (Röm 1,19.20)“. So kommt er auch zu einer positiven Sicht „heidnischer“ Religiosität: ders., *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: ders., *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, S. 206: „Der Schöpfergott ist in seinen Werken offenbar. Wie es eine besondere Wortoffenbarung gibt, die an das ausgewählte Volk gegangen ist, so gibt es eine allgemeine Werkoffenbarung, die sich an alle Menschen und gerade auch an die Heiden wendet. Die Heiden haben nicht die Offenbarung Gottes in Seinem Wort, wohl aber die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung“.

⁹¹ K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*..., S. 14.

⁹² Apol. I 44, 10; 46, 2–4; II 7, 1–3; 10, 2; 13, 2–6. Der Sache nach formulieren einen ähnlichen Gedanken Klemens v. Alexandria und Irenaeus v. Lyon: Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und...*, S. 24 f.

⁹³ Augustinus, *Retractationes* I 12, 3 (CSEL 36, 58).

⁹⁴ Vgl. H. Hoping, *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra Gentiles“ des Thomas von Aquin*, Freiburg 1997, besonders S. 313–399.

⁹⁵ Sth I–II 109, 1 ad primum: „... omne verum, a quocum dicatur, est a Spiritu Sancto“. Vgl. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Amateca 3), Paderborn 1996, S. 54.

In der Erlösungsordnung sei Gott frei, die Gnadenwirkung auch außerhalb äußerer Sakramente und kirchlicher Vermittlung mitzuteilen⁹⁶. Aufgrund der Hinweise des Vaticanum II⁹⁷ ist festzuhalten, dass nach einer langen Debatte in der Christentumsgeschichte⁹⁸ im katholischen Denken die Frage der Heilsmöglichkeit von Nichtchristen endgültig (im Sinne der positiven Affirmation) geklärt ist⁹⁹. Die erlösende Gnade Gottes (durch Jesus Christus) wirkt (sehr oft verborgen) in den sozio-kulturellen Zusammenhängen und geschichtlich-konkreten Situationen der *conditio humana*. In diesem Zusammenhang ist wohl auch die mögliche soteriologische Qualität der großen religiösen Traditionen zu bedenken¹⁰⁰. Eine damit zusammenhängende, gleichwohl aber davon zu unterscheidende Fragestellung bezieht sich auf die Wahrheitsfähigkeit der Religionen (unter Einschluss des Christentums) im Blick auf die göttliche Wirklichkeit. Eine Grundregel (in der Anerkennung der Gemeinsamkeit der Religionen und zugleich in der Ansage der bleibenden Verpflichtung des Christentums auf seinen Urgrund, der aber auch der kritische Bezugspunkt aller Weltanschauungssysteme ist und nicht von vornherein und unvermittelt mit dem Christentum – so wie es ist – identifiziert werden darf) formuliert NA 2:

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in jenen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist, *der Weg, die Wahrheit und das Leben* (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.

Die Verbindung von johanneischer Logoschristologie und paulinischer Rechtfertigungs-theologie (auch im Sinne einer „maximalen Christologie“¹⁰¹) in diesem Text lässt durchaus die theologische Vermutung zu, dass der Logos Gottes in der Schöpfungs- wie in der Erlösungsordnung nicht der *exklusive* Besitz einer einzigen religiösen Tradition ist. Die sichtbare Fülle des

⁹⁶ Sth III 64, 7 resp.

⁹⁷ Besonders LG 16, AG 7,1 und GS 22,5.

Vgl. W. Klausnitzer, *Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 2008², S. 40–55.

⁹⁸ Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und...*, S. 39 (= Nr. 81): „Die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage“.

⁹⁹ Vgl. K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*..., S. 14 f.

¹⁰⁰ R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* Nostra aetate, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. v. P. Hünemann, B.J. Hilberath, Bd. 3, Freiburg 2005, S. 657.

Logos in Jesus Christus kritisiert auch das jeweils vorfindliche Christentum. Dieser Hinweis Karl Barths ist durchaus ernst zu nehmen. Zugleich aber bedeutet dies auch, dass auch nichtchristliche Weltanschauungssysteme (wegen der faktischen Anwesenheit des Logos Gottes in der Schöpfung) („nicht selten“) die göttliche Wahrheit entdecken und formulieren können. Das ist der katholische Widerspruch gegen den frühen Karl Barth (und das grundlegende Misstrauen der Reformation gegen die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft)¹⁰².

- Antithese: Die Verneinung und Entlarvung der Religionen durch das Christusgeschehen Neben dieser stets festzuhaltenden Affirmierung des Gemeinsamen und Positiven der Religionen steht eine zweite Aussagenreihe des AT, des NT und der patristischen Tradition. Besonders ausdrücklich das AT, in Teilen das NT, aber auch die Kirchenväter urteilen in harter Kritik über die Religionen¹⁰³. Sie seien ein Widerspruch und eine Verkehrung der Schöpfungsordnung. „Der biblische Glaube erkennt keineswegs alles, was sich irgendwie als ‚religiös‘ ausgibt, schon darum als heilsbedeutsam an“¹⁰⁴. Das AT zumal bezeugt ein entschiedenes Nein gegen die Religionen, in denen sich der Mensch mittels selbst verfertigter „Götzen“ gegen Gott absichert, statt sich seinem Anspruch auszuliefern¹⁰⁵. Paulus sieht es ähnlich, aber etwas differenzierter: Die Menschen erkennen zwar die Wahrheit Gottes, aber sie erkennen sie nicht an. Sie haben den Glanz der Wahrheit verdunkelt und die Herrlichkeit (*doxa*) Gottes mit bloßen Bildern von kontingenten Menschen und Tieren vertauscht. Anstelle des Schöpfers haben sie sich in einer (objektiv scheinfrommen) Verehrung und Anbetung der Schöpfung oder einzelnen Geschöpfen zugewendet (Röm 1,18-32)¹⁰⁶. Diese biblisch

¹⁰¹ Vielleicht ist an dieser Stelle der Hinweis nicht unangebracht, dass der Vernunftoptimismus der Aufklärung als die Reaktion auf den Vernunftpessimismus der Reformation interpretiert werden kann. Das belegt z.B. die Kontroverse Lessings mit Vertretern der Lutherischen Orthodoxie. Vgl. W. Boehart, *Politik und Religion. Studien zum Fragmentenstreit* (Reimarus, Goeze, Lessing), Schwarzenbek 1988; G. Freund, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*, Stuttgart 1989.

¹⁰² Vgl. K. Berger, *Ist Jesus...*, S. 75–79.

¹⁰³ K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*..., S. 16.

¹⁰⁴ H.D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT, 5. Folge, Heft 12), Stuttgart 1971, S. 290: „Jahwe steht nicht in einer Reihe mit anderen Göttern. Da alle anderen Götter nur Götzen sind, ist Jahwe intolerant. Da er intolerant ist, sind alle Götter nur Götzen. Sie lösen sich in ‚Nichts‘ auf, wenn und sobald sie mit Jahwe konfrontiert werden, welche Konfrontation auch der Spott auf eine eminent jahwegemäße Weise vollzieht. Toleranz wird um der Eigenart des Gottes willen, die man bewahren möchte, nicht geübt; denn der Kampf Jahwes gegen die Götzen, zu dem auch der Spott gehört, ist Teil seines Selbsterweises und seiner Selbstdurchsetzung“.

¹⁰⁵ Vgl. z.B. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK 6), Freiburg 1987³, S. 47–66.

¹⁰⁶ J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: ders., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, hrsg. v. Schülerkreis, Redaktion: S.O. Horn u.a., Freiburg 1997, S. 64: „Das Christentum nimmt in seiner Theologie der Religionsgeschichte nicht einfach Partei für den Religiösen, für den Konservativen, der sich an die Spielregeln

begründete Sicht hat in der Dialektischen Theologie eines Karl Barth noch einmal eine Zuspitzung erfahren. „Religion“ wurde in ihr (zusammen mit Ethik, Moral und „Gesetz“) als verfeinerte Form der Selbstrechtfertigung und der „Werkgerechtigkeit“ und als Versuch des Menschen, von sich aus und allein mit seinen Kräften, manipulierend und gleichsam mit magischen Mitteln, sich Gott zu nähern, dargestellt. „Religion“ erschien als der von Gott von Anfang an ausgeschlossene Versuch der menschlichen Selbsterlösung und der Verweigerung gegenüber der Göttlichkeit Gottes zugunsten der Apotheose des Geschöpflichen. Die Problematik dieser radikalen These der Dialektischen Theologie, die zumindest der späte Karl Barth in seiner „zweiten Wende“ etwas abmildert, ist offenkundig. Sie erinnert an die Radikalität der „absoluten Religion“ Hegels, die im Grunde ebenfalls dem biblischen Denken und der neutestamentlichen Inkarnationstheologie fremd ist. Trotzdem hat die Dialektische Theologie wohl etwas Richtiges gesehen, das die zu Anfang genannten Aussagen des AT und des Paulus ebenfalls unterstreichen: Das Phänomen „Religion“ (unter Einschluss des Christentums) ist durchaus von der Tendenz des Menschen zur Selbstverschließung und zur Sünde geprägt. Der religionskritische Anspruch des Christentums, der nicht einfach jede Erscheinungsform des Religiösen schon als positiven Ausdruck des Glaubens anerkennt, ist nicht nur eine zu bedauernde (und ad acta zu legende) Episode der Geschichte, sondern bleibender Ausdruck seines revolutionär-richtenden Gottesverständnisses¹⁰⁷. Nicht alles, was sich „Religion“ nennt, ist deswegen schon gut (so wenig wie sich alles, was sich da als christlicher Glaube darstellt, eo ipso ein Hören auf den christlichen Gott ist). Es gibt durchaus eine Verdunklung der „Religion“ durch je spezifische Verzerrungen und Entstellungen, durch Missbrauch und Ideologisierung¹⁰⁸. Die Renaissance von „Religion“ und „Religiosität“ schließt auch abergläubische Praktiken und Satanskult mit ein¹⁰⁹.

seiner ererbten Institutionen hält; das christliche Nein zu den Göttern bedeutet eher eine Option für den Rebellen, der den Ausbruch aus dem Gewohnten um des Gewissens willen wagt: Vielleicht ist dieser revolutionäre Zug des Christentums allzu lang unter konservativen Leitbildern verdeckt worden“.

¹⁰⁷ K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*..., S. 15–17.

¹⁰⁸ Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hrsg. v. Reinhard Hempelmann u.a. im Auftrag der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Berlin, Gütersloh 2001. Vgl. auch B. Welte, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, Frankfurt 1952.

¹⁰⁹ Vgl. A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: HPTH² II/1, S. 277–343; Karl Lehmann, in: *Die Herausforderung der Kirche durch die Ideologien*, in: HPTH² II/2, S. 148–180. Auch (in diesem Zusammenhang): *Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Tagungsbericht*, hrsg. v. W. Bitter, Stuttgart 1965. Zur Verständigung: W. Kern: *Was ist Ideologie?*, in: StZ 198 (1980), S. 89–97; *Ist das Christentum eine Ideologie?*, in: ebd., S. 244–256; *Was hat Jesus mit Ideologiekritik zu schaffen?*, in: GuL 55 (1982), S. 163–177.

Es wäre reichlich naiv und ein Rückschritt hinter den Erkenntnisstand eines Paulus, die Ideologieproblematik in der „Religion“ (unter Einschluss von Christentum und Kirche) nicht anerkennen oder gar leugnen zu wollen¹¹⁰. Es ist zumindest im heutigen Christentum ein theologischer Konsens, dass eine Religion sich dann entfremdet, „wenn sie ursprüngliche Ziele, wie z.B. die Erziehung zur Mündigkeit und Freiheit des Menschen, unterläuft und zur Unselbstständigkeit führt“¹¹¹. Vergleichbar ist es eine Verkehrung von „Religion“, wenn sie von innen oder von außen zur Rechtfertigung von Gewaltanwendung oder Terrorismus missbraucht wird. Man spricht auch von „Pseudo-Religion“, die dort praktiziert wird, wo eine endliche Wirklichkeit (Rasse, Nation, Partei, Natur, Sport usw.) geradezu kultisch überhöht und zu einem Idol erhoben wird¹¹². In dieser Hinsicht ist Religionskritik eine innere Notwendigkeit (zur Selbstreinigung) jeder Religion und bleibendes Thema des interreligiösen Dialogs.

- Synthese

Was heißt das nun in der Vermittlung der beiden Aspekte? Eine gesellschaftliche Versuchung ist der Synkretismus, der alle Konturen verwischt und alles für gleichgültig (weil gleich gültig) deklariert¹¹³. Einflussreich (unter-

¹¹⁰ K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?...*, S. 17.

¹¹¹ Vgl. W. Kern, *Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte – Reflexionen*, Innsbruck 1980, S. 156–190 (= „Kirche im Horizont der Ideologiekritik“).

¹¹² *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, hrsg. v. V. Drehsen, W. Sparr, Gütersloh 1996. Zur positiven Aufnahme des Synkretismusbegriffs in der Religionstheologie: Ch. Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen* (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 1), Wien 2005, S. 107–117.

¹¹³ Zur Quellenlage dieses Textes, den Lessing selbst von Giovanni di Boccaccio (Dekameron, 3. Erzählung des 1. Buches) herleitet (in der Wirkungsgeschichte eines Gedankens von Moses Maimonides): F. Niewöhner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern* (Bibliothek der Aufklärung 5), Heidelberg 1988. Vgl. K.-J. Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam* (Weltreligionen und Literatur 1), Düsseldorf 1998; P.H. Neumann, *Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen. Anhang: Über Fanny Hill*, Stuttgart 1977, S. 60–75; auch: K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts* (ETHSt 18), Leipzig 1965, S. 100–111. G. Anders, *Ketzereien*, München (1982), durch ein Register ergänzte Aufl. 1991, S. 255 f., notiert:

„Seit Jahrzehnten zum ersten Male wieder Lessings 'Ringfabel' (sic!) gelesen. Sie ist einfach empörend.

‘Drei mal drei macht neun’, sprach A.

‘Das ist *Deine* Meinung!’ höhnte B.

‘Sondern?’

‘Natürlich sechzehn’

‘Nein!’ rief C. ‘Natürlich vier!’

Psst! machte da Nathan der Unweise. ‘Warum regt ihr Euch so auf? Schließlich leben wir ja im Zeitalter des Pluralismus! Und der Toleranz! Gottseidank! Also hat jede Meinung gleiches Recht. Das gleiche Recht darauf, als Wahrheit aufzutreten. Solange nur jeder von Euch das Recht des Anderen auf seine Meinung respektiert und an die seine wahrhaftig glaubt...’

schwellig oder ausdrücklich) ist die Vision der „Ringparabel“ Lessings geworden, die nahe legt, man solle in seiner eigenen Religion bleiben, sie engagiert praktizieren und damit fruchtbar machen. Dadurch sei man „im Kern“ ohnehin mit allen solidarisch oder sogar im Glauben identisch, die religiös sind¹¹⁴. In dieser Denkweise ist zugleich die Vorstellung lebendig, dies sei auch deshalb möglich, weil die religiösen Symbole doch einer letzten Einheit der Bildersprache der Menschheit (etwa im Sinne der Archetypen von Carl Gustav Jung) entstammen, wobei keine einzelne religiöse Sprache beanspruchen könne, einen (im Vergleich zu den anderen) privilegierten Standpunkt innezuhaben. Das ist in gewisser Weise ein Schritt über Lessing hinaus, weil dieser die Wahrheitsfrage wenigstens noch gestellt, allerdings deren Beantwortung in eine eschatologische Zukunft verlegt hatte.

Gibt es einen christlichen Weg zu einer Einheit der Religionen, der die *beiden* genannten Aspekte der christlichen Tradition miteinander vermittelt? Die katholische Theologie bietet dazu zwei Gedankengänge an. Zum einen betont die katholische Position traditionell die hohe Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft in der Annäherung an Gott. Papst Johannes Paul II. hat dies in der Enzyklika *Fides et Ratio* (14. September 1998) noch einmal

‘Was soll das heißen?’ schrie da A. ‘Ich habe keine Meinung!’

‘Sondern?’ fragte Nathan zurück. ‘Und erhebst trotzdem Anspruch darauf, als Wahrheit geduldet zu werden?’

‘Nein!’ regte A sich auf. ‘Ich erhebe durchaus nicht den Anspruch darauf, *geduldet* zu werden’.

‘Sondern?’

‘Sondern anerkannt zu werden!’

‘Diesen Anspruch, mein Lieber, erheben die Sprecher *aller* Meinungen. Warum solltest Du größeren Anspruch darauf erheben dürfen als die anderen? Wäre das fair?’

‘Was denn sonst?’ schrie A zurück. ‘Wenn jede Meinung das Recht darauf hat, als Wahrheit aufzutreten, dann erkennt Ihr ja die Wahrheit nur noch als Meinung an, als eine unter anderen! Also ausgerechnet als das, was sie gerade *nicht* ist! Wenn das nicht der Inbegriff von Unfairness ist! Von Unfairness gegen die Wahrheit!’

‘Das ist *Deine* Meinung!’ höhnten da Nathan, B und C unisono, worauf A, der erkannte, dass er gegen solche Majorität niemals würde aufkommen können, fortschlich und sich am besten Baum aufhängte”. Vgl. dazu die Bemerkungen v. J. Splett, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt 1996, S. 86–95 (= „2. Exkurs: Nathans Weisheit?”). Ähnlich auch M. Luther, *De servo arbitrio* (WA 18, 603): Der Christ bediene sich (und freue sich) der Bekenntnissätze „aut Christianus non erit. Tolle assertiones et Christianismus tulisti”.

¹¹⁴ Vgl. die *Verurteilung* des Satzes „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia” des Pasquier (Paschasius) Quesnel in der Konstitution „Unigenitus Dei Filius” (8. September 1713) von Papst Clemens XI (DH 2429). Zur Spannung dieser Verurteilung mit der Behauptung des Satzes „Extra ecclesiam nulla salus” in der Bulle *Cantate Domino* (4. Februar 1442) des Konzils von Florenz (DH 1351) vgl. W. Kern, „Außerhalb der Kirche kein Heil”, in: ders., *Disput um Jesus und um Kirche...*, S. 99 f.: „Das scheint nun doch ein Paradebeispiel dafür, dass es eine Ergänzungsbedürftigkeit – um nicht zu sagen: Widersprüchlichkeit – lehramtlicher Aussagen gibt, die eben nur in dieser gegensätzlich scheinenden Komplexität wirklich gelten”. Vgl. auch LG 16 und besonders GS 22!

ausdrücklich bestätigt. Einen bemerkenswerten Hinweis gibt die Apostelgeschichte (Apg 17,22-31):

Da stellte sich Paulus in die Mitte des Areopags und sagte: Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen. Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: Einem unbekannten Gott. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch. Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. Er lässt sich auch nicht von Menschen bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt. Er hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die Erde bewohne. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgelegt. Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art. Da wir also von Gottes Art sind, dürfen wir nicht meinen, das Göttliche sei wie ein goldenes oder silbernes oder steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung. Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, lässt jetzt den Menschen verkünden, dass überall alle umkehren sollen.

„Paulus“ entfaltet die Verkündigung, des wahren Gottes in Gegenüberstellung zu den religiösen Vorstellungen der Athener: Gott hat die Welt geschaffen; er wohnt deshalb nicht in Tempeln und ist auch nicht auf einen Kult angewiesen. Gott hat den Menschen geschaffen; es ist deshalb unangebracht, ihn sich wie materielle Gegenstände (bzw. Götterbilder) vorzustellen. Das ist durchaus die (prophetische und religionskritische) Botschaft des AT (Jes 40,20). Dann greift „Paulus“ aber die in der Antike bekannte Praxis auf, Altäre einem „unbekannten Gott“ zu weihen (aus Furcht, sich den Unwillen irgendwelcher Gottheiten zuzuziehen, die im offiziellen Pantheon nicht genannt wurden und deshalb nicht angerufen werden konnten). Er deutet diese Praxis als Ausdruck der (seiner Auffassung offensichtlich gerechtfertigten und sinnvollen) Suche der Athener nach dem wahren Gott. Ihre Unwissenheit ist keine Schuld. Der Gott, den er verkündigt, ist keinem Menschen und keiner Zeit fern. „Paulus“ belegt seine Argumentation mit einem Zitat aus den „Phainomena“ des Aratos, eines Dichters aus Zilizien (3. Jahrhundert v. Chr.). Eine ähnliche Aussage findet sich auch bei dem Stoiker Kleantes (ebenfalls aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.). Es geht also nach der Meinung der Apostelgeschichte nicht an, jedes menschliche Suchen nach Gott (und das Religiöse in diesem Sinn) a priori als Hybris des Unglaubens zu dämonisieren.

Zum zweiten ist die Logotheologie vor allem des NT davon überzeugt, dass sich nicht nur der Mensch aus sich heraus (in der später sogenannten „natürlichen“ bzw. „philosophischen Theologie“) Gott annähern kann,

sondern dass sich Gott auch in einer Form von Offenbarung den Menschen außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition zuwendet. Der Satz des Hebräerbriefes (Hebr 1,1f): „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat“ (auch wenn er in seinem Literalsinn ursprünglich nur den jüdischen Kontext des Christusgeschehens im Blick gehabt haben mag) betont das Gemeinsame und den Unterschied des Sprechens Gottes zu den Menschen vor Jesus Christus und im Christusgeschehen. Gott hat „viele Male und auf vielerlei Weise“ den Menschen seinen Willen kundgetan. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist also nicht singulär, sondern steht in einer langen Tradition. „In dieser Endzeit“ hat Gott die Menschen „durch den Sohn“ angesprochen, der in einzigartiger Weise das Wort Gottes ist, weil er auch durch ihn die Welt erschaffen hat. Das hat natürlich starke Anklänge an den Prolog des Johannesevangeliums. Von einem christlichen Standpunkt aus kann man also mit einer sich selbst gewissen Sicherheit sagen, dass sich die Fülle der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ereignet hat. Weil aber das Wirken der Gnade den sichtbaren Bereich des Kirchlichen überschreitet¹¹⁵, „können wir nicht ein absolut definitives Urteil fällen, wo innerhalb einer Bewegung des religiösen Geistes ... Offenbarung am Werk ist und wo nicht“¹¹⁶. Es ist also mit der christlichen Theologie durchaus vereinbar, zuzugestehen, dass Gott (in der allgemeinen Heilsgeschichte durch den Logos) außerhalb der speziellen Offenbarung in der jüdisch-christlichen Tradition Formen der Offenbarung angewendet hat¹¹⁷. Dass er durch den Logos in der Schöpfung eine Offenbarung seines Wesens gegeben hat, bezeugt ausdrücklich Paulus (Röm 1,19-21)¹¹⁸. Gott offenbart sich also allen Menschen, in Jesus Christus offenbart er sich

¹¹⁵ K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*..., S. 21.

¹¹⁶ Vgl. W. Klausnitzer, *Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 2008², S. 200–202. Grundlegend: A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: MySal 1, S. 3–156.

¹¹⁷ „Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen (= den Menschen außerhalb der jüdischen Überlieferung; Anm. W.K.) offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldbar. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt“.

¹¹⁸ K. Lehmann, *Signale der Zeit – Spuren des Heils*, Freiburg 1983, S. 58–82, besonders 68–74, hat folgende Merkmale angedeutet: „Gewähr der Förderung von Freiheit“, „Realitätserfahrung aus dem Glauben“, „Widerstandsfähigkeit aus der Hoffnung“, „Dienst und Sendung“. Paulus hat eine andere Liste (Gal 5,25 f.). Solche Aufzählungen von Kriterien sind sicher in verschiedenen geschichtlichen Situationen je neu zu formulieren und jeweils verschieden zu bündeln (vgl. K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*..., S. 39–43). Ein Kriterium zur Unterscheidung der Geister ist nach christlichem Verständnis Leben und Lehre Jesu von Nazaret.

in Fülle. Das bedeutet aber auch, dass man durchaus damit rechnen darf, dass auch in anderen Religionen Offenbarung geschieht (bzw. geschehen ist). Diese Prüfung geschieht durch die Unterscheidung der Geister, die ein Grundbegriff der christlichen Spiritualität ist¹¹⁹. Diese Unterscheidung ist nicht immer einfach. Das zeigt sich schon im Christentum. Wo ist etwa genau die Grenze zwischen zwei völlig gegensätzlichen Haltungen, nämlich der Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses, die zum Glauben gehört, und dem abgrenzend-intoleranten Fanatismus und Fundamentalismus¹²⁰? Prägnant hat Paulus das daraus abgeleitete Programm formuliert (1 Thess 5,21): „Prüfet alles, das Gute behaltet!“

Grundlegend – nach christlichem Verständnis – ist aber nicht das Verhältnis Christentum und andere Religionen. Maßgebend ist das Gegenüber von Gott (der sich in Jesus Christus geoffenbart hat) zur Welt insgesamt. Das Matthäusevangelium drückt das in der Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46) so aus, dass sich *alle* Völker mittels des *gleichen* Maßstabes, nämlich der Orthopraxis, vor dem Weltenrichter verantworten müssen. Die pluralistische Religionstheologie sieht in der Herabstufung und Relativierung der Christologie (einschließlich der christlichen Soteriologie, nach der Jesus Christus für *alle* Menschen gestorben ist) den einzigen Ausweg aus dem vorgeblichen Zwang, die Heilsrolle der anderen Religionen und ihrer Mittlergestalten (sofern diese überhaupt eine Heilsrolle für sich reklamieren) herabzusetzen oder zu verneinen. Das Christusergebnis sei (im Selbstverständnis des historischen Jesus und in der objektiven Sicht) ein partikulares Geschehen, das keinen Anspruch auf Einzigartigkeit und Universalität erheben könne. Es ist unstrittig, dass die Menschwerdung Jesu Christi seine Partikularität, ein Jude seiner Zeit zu sein, einschließt. Das neutestamentliche Zeugnis belegt diese Partikularität. Aber in eins damit – und das ist ebenfalls das biblische Zeugnis – bedeutet diese Partikularität höchste Universalität. Damit widerspricht das biblische Geschichtsverständnis dem Weltbild der antiken Philosophie¹²¹. Der neuplatonische Philosoph Sallustius beschreibt im 4. Kapitel seiner Schrift über die Götter und den Kosmos den Inhalt des antiken Attiskultes und resümiert¹²²: „Dies nun geschah niemals, ist aber immer“. In dieser

¹¹⁹ Vgl. dazu W. Klausnitzer, *Glaube und Wissen*..., S. 204–210.

¹²⁰ Vgl. W. Löser, „*Universale concretum*“ als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 Bde., hrsg. v. W. Kern, M. Seckler, H.J. Pottmeyer, Tübingen 2000², Bd. 2, S. 83–93. Grundlegend: H. Urs von Balthasar: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963; *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959³.

¹²¹ Zitat: H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. II/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, S. 65.

¹²² Origenes, *Contra Celsum* IV, 65; Textausgabe: Origen, *Contra Celsum*, transl. with an Introduction and notes by H. Chadwick, Cambridge 1980³, S. 236: „... and the period of mortal life is similar from beginning to end, and it is inevitable that according to the determined cycles

Darstellung ist der Mensch in eine Welt eingeschlossen, in der das Gesetz des Kosmos, das im Mythos, im Mysterienkult und in der Gnosis hervortritt, niemals Anderes und Neues hervorbringt. Der antike Christentumskritiker Kelsos (Celsus) sieht das ähnlich¹²³: „Gleichmäßig von Anfang bis Ende ist der Kreislauf der Sterblichen, und nach der festgesetzten Ordnung der Weltperioden muss notwendigerweise immer dasselbe in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft entstehen“. Friedrich Nietzsche hat in diesem Zusammenhang von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ gesprochen. Dabei gehen die (neu-)platonische und die stoische Philosophie davon aus, dass ein universales Prinzip jedenfalls nicht in der Geschichte auffindbar ist (weil auch diese nicht auf ein solches hin konstruiert werden kann). Weil Geschichte und absolute Geltung auseinanderreten, wird nun der Mythos bedeutsam. Er vermittelt (in der Gestalt einer „exemplarischen Geschichte“, die sich aber nie ereignet hat) die maßgeblichen Wahrheiten¹²⁴. In der Geschichte können allenfalls einzelne, partikuläre Geschichten registriert und überliefert werden. Das ist auch die Überzeugung der Aufklärung, die geprägt ist vom Rationalismus und der allmählich aufkommenden historisch-kritischen Methode und die von Lessing programmatisch formuliert wird¹²⁵:

the same things always have happened, are now happening, and will happen“. Zu der Diskussion mit Origenes: C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (AKG 30), Berlin 1955; K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (RSTh 23), Frankfurt 1980; Ch. Reemts, *Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 13), Bonn 1998.

¹²³ P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg 1971, S. 186 f.: „Die erste Funktion der Mythen ... besteht darin, die Menschheit insgesamt in einer exemplarischen Geschichte zu *umspannen*. Durch eine Zeit, die alle Zeiten darstellt, wird der 'Mensch' als ein universales Konkretum kund... So entwindet sich die Erfahrung ihrer Singularität; sie wird in ihren eigenen 'Archetyp' umgewandelt; durch die Figur des Helden, des Vorfahren, des Titanen, des Urmenschen, des Halbgotts wird das Erlebte in existentielle Strukturen übergeleitet: man kann bereits Mensch, Existenz, menschliches Wesen *sagen*, weil im Mythos der exemplarische Mensch rekapituliert, totalisiert ist“. Zum Unterschied (aber auch zum Zusammenhang) von Christentum und Mythos: K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1885, S. 324–344.411 f., bes. 343 f.; vgl. auch ders., *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, S. 279–286 (= „Geschichte als Heilsgeschichte“).

¹²⁴ G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders., *Werke*, hrsg. v. H.G. Göpfert, Bd. 8: *Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften*, bearbeitet v. H. Göbel, Darmstadt 1979, S. 9–14. Ähnlich: A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. 2: *Über Religion* (Sämtliche Werke 6), Wiesbaden 1947, S. 418 (= § 182): „Eine Religion, die zu ihrem Fundament eine einzelne Begebenheit hat, ja aus dieser, die sich da und da, dann und dann zugetragen, den Wendepunkt der Welt und allen Daseyns machen will, hat ein so schwaches Fundament, dass sie unmöglich bestehen kann, sobald einiges Nachdenken unter die Leute gekommen“.

¹²⁵ Belege: W. Löser, „*Universale concretum*“ ..., S. 86 f. Vgl. J. Ratzinger, Art. *Stellvertretung*, in: HThG 2, S. 566–575. Grundlegend: K.-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (SlgHor NF 29), Freiburg 1991.

„...zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“. Eine allgemeine (göttliche) Offenbarung lasse sich nicht an *eine* konkrete, endliche Geschichtsgestalt binden. Das biblische Geschichtsverständnis behauptet gerade dies. Die Ereignisse, in denen Gott sich offenbart, sind je konkret und einmalig. Das gilt schon für die Heilstaten Gottes an Israel. Die Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit ist zunächst einmal linear (und nicht zyklisch) verlaufende Geschichte. Aber das widerspricht nicht ihrer möglichen universalen Bedeutung, sondern ist die Weise, in der sie sich überhaupt realisiert. In diesem Licht zeigt sich, dass die Partikularität nicht einfach das zufällige, kontingente Vorkommen eines einzelnen Menschen ist (was schon in der christlichen Anthropologie von der Gottebenbildlichkeit des Menschen her als Behauptung nicht vertreten werden kann), sondern dass diese Partikularität zugleich Singularität (Einzigartigkeit) bedeutet. Schon im alttestamentlichen und im spätjüdisch-apokalyptischen Denken wird die Bedeutsamkeit des Handelns oder des Geschickes eines Einzelnen „für alle“ mit dem Gedanken der „Stellvertretung“ wiedergeben¹²⁶. Der Hebräerbrief fasst diese Einheit von geschichtlicher Einmaligkeit und universaler Bedeutung in die Formel „ein für allemal“ (*ephapax*) (Hebr 7,27; 9,12; 10,10). „Einmaligkeit ist der Häufigkeit überlegen. Denn Einmaligkeit ist das Prädikat des ewig Bleibenden und Wirksamen, während Häufigkeit auf die Seite des irdisch Vergänglichen und Unwirksamen gehört...“¹²⁷ Sein und Handeln des Christlichen und des Christseins bestimmt Jesus Christus allein. Wo in der antiken Philosophie der allgemeine Begriff steht, erscheint im Christentum eine partikuläre, historische Person. Im Laufe der Christentumsgeschichte wurde dieser Gedanke – bezogen auf Jesus Christus – in sehr unterschiedlichen Modellen aufgegriffen¹²⁸. Zu nennen sind Irenaeus von Lyon („Rekapitulation“: Christus fasst in sich das Ganze der Welt und der Geschichte), Justin (Christus als der wahre *Logos* der Welt), dem besonders Origenes folgt, die griechische Vätertheologie mit vor allem Gregor von Nyssa („physische Erlösung“: die Inkarnation setzt die seinshaft-soziale Einheit der Menschheit voraus, die durch Christus „vergöttlicht“ wird)¹²⁹, Augustinus (mit dem Motiv des

¹²⁶ E. Grässer, *An die Hebräer* (EKK XVII 1–3), 3 Bde., Zürich 1990–1997, Bd. 2, S. 71. Paulus verwendet das Wort in Röm 6,10 und 1 Kor 15,6.

¹²⁷ Vgl. W. Löser, „*Universale concretum*“..., S. 88 f. Ebd., S. 90–93 referiert er die Entwürfe von Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Wolfhart Pannenberg.

¹²⁸ R.M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre* (PP 2), Leiden 1974.

¹²⁹ T.J. van Bavel, B. Bruning, *Die Einheit des „Totus Christus“ bei Augustinus*, in: *Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden* (Cass. 30), FS Adolar Zumkeller OSA, hrsg. v. P. Mayer, W. Eckermann, Würzburg 1975, S. 43–75.

Christus totus et caput et corpus)¹³⁰, Anselm von Canterbury (in der schwierigen Lehre von der „stellvertretenden Genugtuung“)¹³¹, die Diskussion in der mittelalterlichen Franziskanertheologie um das Verhältnis von *singulare* und *universale*¹³², Nikolaus von Kues (Jesus von Nazaret als *universale concretum* bzw. *universalis contractio*)¹³³, Martin Luther (mit der Auffassung von der „Ubiquität“, der Allgegenwart der Menschheit Jesu, aufgrund der Idiomenkommunikation als Voraussetzung der Realpräsenz), die christologischen Systeme des 19. Jahrhunderts unter Einfluss des Deutschen Idealismus¹³⁴ und im 20. Jahrhundert besonders die Transzendentalchristologie Karl Rahners¹³⁵, die Logoschristologie Hans Urs von Balthasars¹³⁶ und der universalgeschichtliche Entwurf Wolfhart Pannenberg¹³⁷.

In der Philosophie wird ein vergleichbarer Gedanke (durchaus im Widerspruch zum Autonomiedenken und zur reinen Bewusstseinsphilosophie der Neuzeit) unter dem Stichwort des „Ereignisses“ (bzw. der „Gegebenheit“) verhandelt. Zu nennen ist hier vor allem Frankreich¹³⁸. Jean-Francois Lyotard verweist auf die Nichtberechenbarkeit (und auch im philosophisch-vernünftigen Diskurs nicht einzuholende Unverfügbarkeit) des Ereignisses, das sich durchaus im „Widerstreit“ als eine Gegebenheit darstellt¹³⁹. Jacques Derrida

¹³⁰ G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in: ThQ 153 (1973), S. 323–345; R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, S. 161–191.

¹³¹ L. Mackey, *Singular and Universal: A Franciscan Perspective*, in: FrS 17 (1979), S. 130–164.

¹³² R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 219–223. Nikolaus von Kues entfaltet das in *De docta ignorantia* (Buch III, Kap. 3).

¹³³ E. Günther, *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1911; U. Gerber, *Christologische Entwürfe. Ein Arbeitsbuch*, Bd. 1: *Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie*, Zürich 1970, S. 154–254; M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977.

¹³⁴ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976⁷, S. 178–312 (= der „sechste Gang“). J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, S. 169–179, kritisiert an Rahner, dass er in der Durchführung zu wenig die echte Geschichtlichkeit menschlicher Freiheitsgeschichte berücksichtigt habe.

¹³⁵ H. Urs von Balthasar: *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Neue Fassung, Einsiedeln 1959⁴; *Das Ganze im Fragment...*

¹³⁶ W. Pannenberg u.a., *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1960; vgl. auch: ders., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966². Vgl. G. Augustin, *Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannberg* (KKTS 59), Paderborn 1993.

¹³⁷ *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, hrsg. v. M. Rölli, München 2004.

¹³⁸ J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris 1983 (deutsch: *Der Widerstreit* [Supplemente 6], übersetzt v. J. Vogl, mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards v. R. Clausjürgens, München 1989²); vgl. ders., *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, aus dem Französischen*, übersetzt v. M. Karbe, Berlin 1986.

¹³⁹ J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, aus dem Französischen v. A. Knop, M. Wetzel, München 1993; vgl. zum Hintergrund: J.-H. Tück, *Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung wider alle Hoffnung*, in: IKaZ 33 (2004), S. 174–188.

prüft ein Denken des „reinen Vergebens“ (des *pardon* als Steigerung von *don*, französisch: Gabe, Geschenk), das auch das „Unverzeihbare“ miteinschließt und sich so der Tauschkultur des wechselseitigen Gebens und Nehmens entzieht¹⁴⁰. Michel Henry plädiert für die Unauflöslichkeit und Selbstevidenz des „Lebens“. Im johanneischen Jesus-Logion (Joh 14,6) *Ich bin ... die Wahrheit und das Leben* erschließe sich der Sprechende im Sinne einer evidenten Performance des Lebens (anstatt einer Information über dieses)¹⁴¹.

Unter religionstheologischer Rücksicht ist die Schrift *De pace fide* von Nikolaus von Kues wichtig. Sie hat die Religionsstreitigkeiten und die innerchristlichen Kontroversen, zumal das Scheitern der Einigung zwischen dem westlichen und dem östlichen Christentum, zum Hintergrund. Unmittelbarer Anlass ist dann die Eroberung Konstantinopels (1453) durch die muslimischen Osmanen. *De pace fidei* entwirft die Vision eines himmlischen Konzils der verschiedenen Nationen und Religionen. Weil Gott nur ein einziger sei, könne es bei aller Verschiedenheit der äußeren Erscheinungsformen nur eine einzige Form der Verehrung Gottes geben, die allen Glaubensrichtungen zu Grunde liege: *religio una in rituum varietate*. Die in der Verschiedenheit der Religionen begründete Auseinandersetzung könne aber nur Gott schlichten. Dieser (eine) Gott sei es, der in den verschiedenen Religionen auf unterschiedliche Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt werde, da er in seinem eigentlichen, wahren Wesen allen unbekannt und unaussprechbar bleibe. Gott aber habe sich ausgesprochen in Jesus Christus. So impliziere im Grunde jede Religion den Glauben an Jesus Christus¹⁴², der das Vernünftige aller Religionen zusammenfasse und zugleich jede Religion auf ihr wahres Wesen hin verweise. Ein ähnlicher Gedanke (wenn auch etwas versteckt unter der missverständlichen Formel der „Absolutheit“ des Christentums und Jesu Christi) begegnet im 19. Jahrhundert bei Hegel¹⁴³. In diesem Denkansatz ist nicht das Christentum (in seiner Abstraktheit), sondern die Person Jesu Christi der Konvergenzpunkt einer Theologie der Religionen. Im Unterschied zur pluralistischen Religionstheologie geht es

¹⁴⁰ M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, aus dem Französischen übersetzt*, hrsg. und eingeleitet v. R. Kühn, mit einem Vorwort v. J. Marion, Freiburg 1992; ders., „*Ich bin die Wahrheit*“. *Für eine Philosophie des Christentums* (Phänomenologie. Texte und Kontexte, 1. Texte, Bd. 2), aus dem Französischen übersetzt v. R. Kühn, mit einem Vorwort v. R. Bernet, Freiburg (1997) 1999².

¹⁴¹ *Sermo 126* (v. 29. Juni 1453), in: N. von Kues, *Opera omnia*, Bd. 18, Fasc. I: *Sermones 122–140*, hrsg. v. R. Haubst, H. Pauli, Hamburg 1955, S. 23: „Credid (gemeint ist ein 'Judaeus aut gentilis', der glaubt, er könne das ewige Leben erreichen; Anm. W.K.) igitur, sive velit sive nolit, Christum. Non enim est aliud Christus quam unio naturae nostrae cum natura immortalis“.

¹⁴² Vgl. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970; R. Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel* (SthGG 14), Göttingen 1975, S. 237–246 (in kritischer Resümierung).

¹⁴³ K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen? ...*, S. 30.

also nicht um eine Relativierung der Bedeutung des Christusereignisses, sondern gerade um das Insistieren auf seiner Einzigartigkeit *und zugleich* Universalität, das zu der Erkenntnis führt, dass die einzigartige, allumfassende Liebe Gottes auf Wegen, die den Christen unter Umständen unbekannt sind, *allen* Menschen (in der Form der Einladung) entgegenkommt. Damit ist – in dieser Sicht – kein Superioritätsanspruch des Christentums behauptet, denn die Zugehörigkeit zum Christentum als Religion begründet nach dem neutestamentlichen Zeugnis noch keine Garantie der Erlösung. Interessanterweise warnt Jesus von Nazaret immer wieder die „Berufenen“ vor der Gefahr, dass sie ihren „Vorzug“ verspielen und ihrer (größeren) Verantwortung nicht gerecht werden¹⁴⁴. Von daher ist die These Barths vom Gegenüber von Gottes Offenbarung in der Person Jesu Christi zu jeder Form von „Religion“ (einschließlich des Christentums), verstanden als ein Organisations- bzw. Systembegriff, auf ihren (christlichen) Wahrheitskern zu überprüfen¹⁴⁵. Damit ist vielleicht ein Weg aus dem inklusivistischen Denken, das die Religionen nur im Maßstab ihrer inneren Konvergenz mit dem Christentum positiv bewertet, eröffnet, ohne in die erkenntnistheoretisch schwierige Position des Pluralismus verfallen zu müssen. Der Pluralismus postuliert eine allen Religionen vorausliegende Wahrheit, die als ein von keinem Menschen erreichbares Absolutum (bzw. eine Letztwirklichkeit) die Partialität der Religionen begründet. Das biblisch-neutestamentliche Bekenntnis spricht von der Unendlichkeit und Unermesslichkeit Gottes, die in *einem* Menschen anwesend ist¹⁴⁶, ohne dass der menschliche Geist das Wesen dieses Gottes auch nur annähernd erfassen könnte¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Ein erster Versuch: H. Waldenfels, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002. Er zitiert (ebd., 53) die Notificatio (vom 26. Februar 2001) der Glaubenskongregation zu dem Buch von J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. 1997 (2005⁶), Nr. 2: „Es ist auch fest zu glauben, dass Jesus von Nazaret, der Sohn Marias und der einzige Erlöser der Welt, der Sohn und das Wort des Vaters ist. Hinsichtlich der Einheit des göttlichen Heilsplans mit ihrem Zentrum in Jesus Christus ist auch zu halten, dass die heilbringende Aktion des Wortes in und durch Jesus Christus, den menschengewordenen Sohn des Vaters, als den Heilmittler für die ganze Menschheit vollbracht wird. Es widerspricht daher dem katholischen Glauben, nicht nur das Wort und Jesus bzw. die Heilstätigkeit des Wortes und die Jesu zu trennen, sondern auch zu behaupten, dass es eine Heilstätigkeit des Wortes als solchem in seiner Gottheit, unabhängig von der Menschheit des menschengewordenen Wortes, gibt“. Diese Bekenntnisthese greift ihrerseits *Dominus Iesus*, Nr. 10 f., auf.

¹⁴⁵ Also *nicht* in mehreren Inkarnationen Gottes, die R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Dialog der Religionen), Mainz 1986, S. 29–38, annehmen will! Ähnlich auch P. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1972, S. 128 f. Die theologische Gegenthese formulieren jetzt: J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Von der Taufe bis zur Verklärung*, Teil 1, Freiburg 2007; K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Freiburg 2008.

¹⁴⁶ Vgl. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 58), Freiburg 1995, S. 46–51 (mit Belegen aus der Theologiegeschichte); auch DH 3001.

¹⁴⁷ Anm. 81.

LEHRAMTLICHE VERGEWISSERUNG

Die hier vorgetragene Argumentation, die inspiriert ist von der Erklärung der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen“ (1996)¹⁴⁸ und dem Vortrag von Karl Lehmann bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (2002)¹⁴⁹, soll abschließend – auch im Sinne einer Selbstvergewisserung – mit der Notifikation (2001) der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch von Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997)¹⁵⁰, verglichen werden. Dupuis war in seiner Religionstheologie von zwei schlichten Prämissen ausgegangen, auf der einen Seite der Unaufgebbarkeit einer kirchlich verantworteten Christologie der Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi und auf der anderen Seite der theologisch positiven Würdigung der Pluralität anderer Religionen (neben dem Christentum)¹⁵¹. Er setzt sich von der pluralistischen Religionstheologie (à la John Hick oder Paul Knitter) ab, indem er den universal konstitutiven Charakter des Christuserignisses bekräftigt, aber er stimmt dem Anliegen zu, die Heilsbedeutsamkeit anderer Religionen als vielfältiges (Gnaden-)Handeln Gottes innerhalb einer einzigen Heilsökonomie zu interpretieren¹⁵².

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Anm. 145.

¹⁵⁰ J. Dupuis, *Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi*, in: SaThZ 10 (2006), S. 100: „Ich wollte darlegen, dass ein trinitarisches Modell der Christologie zu sehen helfen kann, wie die beiden Aussagen verbunden werden können; zum einen, dass das Jesus-Christus-Ereignis konstitutiv für das Heil der ganzen Menschheit ist; und zum anderen, dass die 'Wege', die von anderen religiösen Traditionen angeboten werden, einen authentischen Heilswert für ihre Anhänger haben. Auf gewisse Weise kann man so den Sinn des religiösen Pluralismus, in dem wir leben, innerhalb des Rahmens eines einzigen göttlichen Plans für die Menschheit finden“.

¹⁵¹ Ders., *Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog*, in: SaThZ 10 (2006), S. 141: „Absolute und exklusive Aussagen über Christus und die Christenheit, die den Anspruch auf ausschließlichen Besitz der Selbsterschließung Gottes oder der Mittel des Heils erheben, verzerren die christliche Botschaft und das Bild des Christentums und widersprechen ihnen. Die christliche Identität bekräftigt man am besten in einem offenen Dialog mit anderen religiösen Traditionen und in voller Anerkennung der Gegenwart Gottes in ihnen, die in der Form von Offenbarungen und Heilstaten wirksam ist. ... Religiöser Pluralismus darf nicht nur als bloße Gegebenheit betrachtet werden, noch weniger als ein Hindernis für christliche Mission und Identität, sondern als eine göttliche Gnade, für die man dankbar ist. ... Ein prinzipieller religiöser Pluralismus gründet sich auf die Initiative Gottes“.

¹⁵² Hintergrund: U. Winkler, *Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie – Editorial*, in: SaThZ 6 (2006), S. 1–8; vgl. die Stellungnahmen von H. Waldenfels: „Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“. *Anmerkungen zum „Fall Dupuis“*, in: StZ 217 (1999), S. 597–610; *Jacques Dupuis – Theologie unterwegs*, in: StZ 219 (2001), S. 217 f.; *Im memoriam Jacques Dupuis SJ*, in: ZMR 89 (2005), S. 58 f.; auch: Kardinal Franz König, *Zur Verteidigung von Pater Dupuis*, in: SaThZ 6 (2006), S. 167–180. Auch: Ch. Heller, *Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus. Die religionstheologischen Positionen Jacques Dupuis' und John Hicks im Vergleich*, in: ZKTh 125 (2003), S. 167–185.

Die Notifikation der Glaubenskongregation hat in dieser Debatte¹⁵³ folgende Markierungen gesetzt¹⁵⁴:

I. Einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi

1. Es ist fest zu glauben, dass Jesus Christus, der menschengewordene, gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes, der einzige und universale Heilsmittler der ganzen Menschheit ist.
2. Es ist fest zu glauben, dass Jesus von Nazaret, der Sohn Marias und der einzige Erlöser der Welt, der Sohn und das Wort des Vaters ist. Aufgrund der Einheit des göttlichen Heilsplanes, der in Jesus Christus seine Mitte findet, ist außerdem festzuhalten, dass das Heilswirken des Wortes in und durch Jesus Christus, den fleischgewordenen Sohn des Vaters, als den Heilsmittler der ganzen Menschheit verwirklicht ist. Im Gegensatz zum katholischen Glauben steht deshalb die Behauptung, man könnte das Wort und Jesus oder das Heilswirken des Wortes und das Heilswirken Jesu trennen, oder die Theorie eines Heilswirkens des Wortes als solchen in seiner Gottheit, unabhängig von der Menschheit des fleischgewordenen Wortes vertreten.

Die Kongregation für die Glaubenslehre versucht anhand der Veröffentlichung von Dupuis in fünf Punkten, in der Theologie der Religionen quasi Grenzpfiler und Wegzeichen zu markieren. Sie beruft sich dabei vor allem auf die Enzyklika *Redemptoris Missio* (Dezember 1990) und die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (August 2000). Grundsätzlich für das christliche Selbstverständnis ist zunächst einmal der Hinweis, dass nach dem biblischen Zeugnis das Christentum nicht *den* anderen Religionen gegenübersteht, sondern dass eine ganz eigene Zuordnung zwischen dem Christentum und dem Judentum besteht, die dieses Verhältnis von der Beziehung des Christentums zu allen anderen Religionen unterscheidet. Die Glaubenskongregation weist darauf im beigefügten Kommentar unter Verweis auf NA 4 ausdrücklich hin¹⁵⁵. Prinzipiell gilt die Glaubensüberzeugung, dass der göttliche Logos (die zweite Subsistenzform der

¹⁵³ Text: *Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung Dominus Iesus*, hrsg. v. G.L. Müller, Würzburg 2003, S. 142–145 (= Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teologia del pluralismo religioso“), zitiert: S. 143–145.

¹⁵⁴ Der Kommentar wurde zeitgleich mit der Notifikation im „L'Osservatore Romano“ v. 27. Februar 2001 veröffentlicht. Abdruck: ebd., S. 148–154; Zitat 154 (= Anm. 2): „Es ist klar festzuhalten, dass das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und der Religion Israels ganz eigener Natur ist, denn nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils besteht ein Band, 'wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist' (II. Vat. Konzil, Erklärung *Nostra Aetate*, 4)“.

¹⁵⁵ Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und...*, S. 39 (= Nr. 80): „Weder gibt es einen anderen Logos außer Jesus noch einen anderen Geist außer den Geist Christi“.

göttlichen Trinität) in Jesus von Nazaret exklusiv inkarniert ist¹⁵⁶. Jesus von Nazaret *ist* damit in Identität der göttliche Logos (entsprechend der Glaubensformel des Konzils von Chalkedon). Nach dem biblischen Zeugnis des Paulus (Röm 10,9) ist mit diesem Bekenntnis der spezifische Inhalt des christlichen Glaubens umfassend (und ausreichend) umschrieben. In der Konsequenz dieses Gedankens widerspricht also die Bestreitung (oder Relativierung) dieses Glaubensbekenntnisses dem neutestamentlichen Befund und hebt den apostolischen Glauben auf. Die Vertreter (oder Sympathisanten) einer pluralistischen Religionstheologie sprechen deshalb von einem neuen Paradigma der Christologie, das mit Begriffen wie „Aufbruch“¹⁵⁷, „Horizontüberschreitung“¹⁵⁸ oder „Überschreitung eines theologischen Rubikons“¹⁵⁹ umschrieben wird. Es handelt sich in der Tat um die ausdrückliche Leugnung des Bekenntnisstandes der christlichen Großkirchen, der seine Referenzpunkte im NT und in den Konzilsentscheidungen der frühen Kirche, aber auch in neueren Dokumenten¹⁶⁰ findet. Jesus von Nazaret und der göttliche Logos können deshalb (nach christlichem Verständnis) nicht voneinander getrennt oder gar einander entgegengesetzt werden¹⁶¹.

¹⁵⁶ R. Bernhardt, *Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, in: ZThK 91 (1994), S. 230–246.

¹⁵⁷ *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hrsg. v. R. Bernhardt, Gütersloh 1991.

¹⁵⁸ P.F. Knitter, Vorwort zu *The Myth of Christian Uniqueness...*, (Anm. 70), S. VIII: „... the crossing of a theological Rubicon“.

¹⁵⁹ So erklärt etwa die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (veröffentlicht 1997) (Nr. 16): „Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen“. Zitat: K. Lehmann, *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation*. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre (21. September 1998) (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, S. 40.

¹⁶⁰ J. Werbick, *Theologie der Religionen und katholisches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie*, in: ZThK 103 (2006), S. 93, sieht das (bei all seiner Kritik an *Dominus Iesus*) ähnlich, wenn er auf das Axiom des Augustinus „opera trinitatis ad extra sunt indivisa“ verweist: Der Geist Christi bewirkt nichts anderes als das, was in Jesus Christus geoffenbart wurde und geschehen ist.

¹⁶¹ DV 2: „Gott hat in seiner Güte und Wahrheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“.

II. Einzigkeit und Fülle der Offenbarung in Jesus Christus

3. Es ist fest zu glauben, dass Jesus Christus der Mittler, die Vollendung und die Fülle der Offenbarung ist. Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig und unvollkommen. Obwohl die volle Erkenntnis der göttlichen Offenbarung erst am Tag der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit erlangt wird, bietet die geschichtliche Offenbarung Jesu Christi alles, was für das Heil des Menschen notwendig ist, und bedarf keiner Vervollständigung durch andere Religionen.
4. Es steht im Einklang mit der katholischen Lehre, dass die Samenkörner der Wahrheit und des Guten, die sich in den anderen Religionen finden, eine gewisse Teilhabe an den Wahrheiten sind, welche die Offenbarung Jesu Christi enthält. Hingegen ist es ein Irrtum anzunehmen, dass diese Elemente des Wahren und des Guten oder einige von ihnen sich nicht letztlich vom Quellgrund der Mittlerschaft Jesu Christi herleiten.

Nach christlichem Verständnis hat Gott in der „Fülle der Zeit“ (Mk 1,15f; Gal 4,4; Eph 1,10; Hebr 1,2) *sich selbst* (als den trinitarischen Gott) im Christusgeschehen offenbart. Jesus von Nazaret ist uns von Gott (durch seine Offenbarung) „zur Weisheit ... Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung gemacht“ worden (1 Kor 1,30). Nach dem biblischen Zeugnis ist er der „Urheber des Lebens“ (Apg 3,15), der „Name“, in dem allein das Heil zu finden ist (Apg 4,16), der exklusive „Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6: *niemand kommt zum Vater außer durch mich*). Die kirchliche Lehrtradition hat deshalb Jesus Christus als den „Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung“ (DV 2) beschrieben. Das Vaticanum II hat im 1. Kapitel der Offenbarungskonstitution dieses biblisch und patristisch begründete Offenbarungsverständnis pointiert zusammengefasst: Offenbarung ist in dieser Sicht nicht vorrangig (oder gar ausschließlich) die Übermittlung satzhaft gefasster (übernatürlicher) Aussagen, sondern in ihrem Wesen die Selbsterschließung des trinitarischen Gottes, der in eine Gemeinschaft mit den Menschen treten will¹⁶². Offenbarung hat also in diesem Verständnis einen zutiefst personalen Charakter und ist eigentlich und in ihrem Wesen Person, Christus Jesus (vgl. Kol 1,27). Damit ist eine trinitarische Interpretation des Offenbarungsgeschehens gegeben: Die Bewegung der Offenbarung geht aus vom (und ist begründet im) Vater, ereignet sich und trifft auf uns Menschen in Jesus Christus und ermöglicht dadurch unseren Zugang zur Gemeinschaft mit Gott im Heiligen Geist¹⁶³. An zentraler Stelle steht

¹⁶² J. Ratzinger, *Kommentar zu „Dei Verbum“* (Vorwort, Kap. 1 f.), in: LThK² 13, 504–528, 507.

¹⁶³ Zusammenfassend (und mit Belegen aus der Literatur): Helmut Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. v. P. Hünemann, B.J. Hilberath, Bd. 3, Freiburg 2005, S. 736–750.

die historische Person Jesus von Nazaret (als die entscheidende Personifikation dieses Geschehens)¹⁶⁴, der auf diese Weise zum hermeneutischen Schlüssel und zum Scharnier der Offenbarungs- und Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen wird. Nach christlich-theologischem Verständnis ist also die Offenbarung Gottes in einem theozentrisch, personal und geschichtlich und (diese Qualifikationen zusammenfassend und zuspitzend) christozentrisch¹⁶⁵. Das Lehramt hat deshalb immer darauf hingewiesen, dass mit der personalen Offenbarung Gottes in Jesus Christus „keine neue öffentliche Offenbarung“ vor der Parusie mehr zu erwarten ist (DV 4,2; vgl. LG 25,4; DH 3070). Diese Aussage ist fundiert in der christlichen Überzeugung, dass Jesus Christus zugleich die historische Person und der eschatologische Vollender ist¹⁶⁶. Von Gott aus gesehen, ist damit alles gesagt. Vom Menschen aus gesehen allerdings beginnt jeweils in jedem einzelnen Individuum und in der Menschheitsgeschichte die fortdauernde Aneignung dieses ein für allemal geschehenen (und als partikuläres eschatologische Bedeutung besitzenden) Handelns Gottes in Jesus Christus¹⁶⁷. Die göttliche Offenbarung in Jesus Christus bedarf also keiner quantitativen „Vervollständigung“ (wenn sie denn wirklich *Selbstoffenbarung* Gottes ist), aber sie muss ständig (DV 5: „mehr und mehr“) qualitativ durchdrungen und „vertieft“ (vgl. ebd.) werden. In der Patristik begegnet der Gedanke, dass die nichtchristlichen Philosophen (nicht so sehr allerdings der konkrete religiöse Kult oder die polytheistisch inspirierte

¹⁶⁴ Ebd., S. 739.

¹⁶⁵ J. Ratzinger, *Kommentar*..., S. 511 f. Ebd., S. 10 f.: „Gott hört nicht willkürlich an irgendeinem Punkt der Geschichte und an irgendeiner Stelle seines Gesprächs auf zu reden, obgleich es an sich noch viel zu sagen gäbe, sondern Christus ist das Ende von Gottes Sprechen, weil es nach ihm und über ihn hinaus nichts mehr zu sagen gibt, denn in ihm hat Gott sich selbst gesagt (mit Hinweis auf K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in: *SzTh* 1, 49–90, S. 60; Anm. W.K.)“.

¹⁶⁶ Vgl. DV 5: Der Heilige Geist „vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen“. J. Ratzinger, *Kommentar*..., 510: „Zugleich wird freilich deutlich, inwiefern das Christusgeschehen gerade als Ende auch ein notwendig weitergehender Anfang ist, der die ganze Geschichte hindurch Gegenwart und Verheißung des Kommenden bleibt. ... So kann die folgende Geschichte zwar nicht mehr überschreiten, was in Christus geschehen ist, wohl aber muss sie versuchen, es allmählich einzuholen, die Menschheit einzuholen in den Menschen, der als Mensch von Gott her der Mensch für aller anderen, der Raum aller menschlichen Existenz und der definitive Adam ist“.

¹⁶⁷ Ch. Saldanha, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions* (BSRel 57), Rom 1984. Zu beachten ist allerdings der Hinweis: J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 68: „Die Vätertexte von den ‚Samen des Wortes‘ (und ähnliche Gedankenfiguren), die man heute als Belege für den Heilscharakter der Religionen anführt, beziehen sich im Original gerade nicht auf die Religionen, sondern auf die Philosophie, auf eine ‚fromme‘ Aufklärung, für die Sokrates steht, der gleichzeitig Gottsucher und Aufklärer war“. Hintergrund: L. Honnefelder, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie“*, in: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, hrsg. v. C. Colpe, L. Honnefelder M. Lutz-Bachmann, Berlin 1992, S. 55–75.

Mythenproduktion der Dichter) in einer göttlichen Pädagogik „Vorstufen“ zur christlichen Offenbarungsverkündigung seien¹⁶⁸. Bei Justin¹⁶⁹ findet sich die Vorstellung von den *logoi spermatikoi* bzw. von den *spermata* des Logos, von den samenhaft ausgestreuten Spuren des göttlichen Logos in den Weisheitslehren der großen heidnischen Philosophen (insbesondere des Sokrates), aber auch in der Literatur und der (philosophisch gereinigten) religiösen Dichtung der Antike, in denen sich die göttliche Wahrheit außerhalb des Christentums und schon vor ihm in Koexistenz zur gesamten Menschheitsgeschichte artikuliert¹⁷⁰. Irenaeus von Lyon argumentiert, dass Gott der Menschheit ständig durch sein Wort (allerdings mit unterschiedlichen Mitteln) beistehe¹⁷¹. In diesem Sinn kann Augustinus davon reden, dass die christliche *religio* schon „bei den Alten, ja bereits am Anfang der Menschheit dagewesen“ sei¹⁷².

III. Universales Heilswirken des Heiligen Geistes

5. Der Glaube der Kirche lehrt, dass der Heilige Geist, der nach der Auferstehung Jesu Christi wirkt, der vom Vater gesandte Geist Christi ist, der das Heil der Christen wie der Nichtchristen wirkt. Im Widerspruch zum katholischen Glauben steht deshalb die Auffassung, das Heilswirken des Heiligen Geistes könne sich über die universale Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes hinaus erstrecken.

Hier wird noch einmal Kap. 2 von *Dominus Jesus* (= „II. Der Fleisch gewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk“) zusammengefasst¹⁷³. Das römische Lehramt kritisiert eine theologische Auffassung, derzufolge es eine „Heilsordnung

¹⁶⁸ Justin, *Apol.* 6, 1–3; 13, 2–6. Zu Justin: P. Bruns, *Andere Religionen im Urteil der Kirchenväter – Bemühungen zum apologetischen Anliegen des Märtyrers Justin*, in: *Das Christentum und die Weltreligionen* (Theologie im Kontext 8), hrsg. v. R. Göllner, Münster 2000, S. 47–60, besonders 53–60. Eine Nachwirkung des Gedankens erscheint in der traditionellen katholischen Totenliturgie: „Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla, teste (!) David cum (!) Sibilla“. Zur positiven Aufnahme dieses in der patristischen Theologie vorfindlichen Gedankens der „Samenkörner“ des Logos durch das katholische Lehramt: Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und...*, S. 23–25.

¹⁶⁹ Zum Begriff des Adventlichen im vorchristlichen „Heidentum“: Th. Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes* (Leipzig 1931) Neudruck: München 1947², S. 117 f.

¹⁷⁰ Irenaeus von Lyon, *Adversus haereses* IV 28, 2.

¹⁷¹ Augustinus, *Retractationes* I 12, 3 (= CSEL 36, 58): „Nam res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carne, unde vera religio quae iam erat, coepit appellari christiana“.

¹⁷² Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung Dominus Jesus über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (6. August 2000) (VApS 148), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, 12–16 (= Nr. 9–12). Kommentar: L.F. Ladaria, *Der fleischgewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk*, in: *Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche...*, S. 87–99.

¹⁷³ Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung Dominus Jesus...*, S. 12 (= Nr. 9).

des ewigen Wortes” gebe, „die auch außerhalb der Kirche und ohne Beziehung zu ihr gelte”, und neben ihr eine „Heilsordnung des Fleisch gewordenen Wortes” bestehe. „Die erstgenannte Heilsordnung sei universaler als die zweite, die sich auf die Christen allein beschränke, auch wenn Gott in ihr in reicherm Maße gegenwärtig sei”¹⁷⁴. Im Grunde ist hier eine Grenze markiert, die in der Debatte um die „pluralistische Religionstheologie” unter dem Stichwort der (vermeintlich objektiven oder religionsneutralen) „Vogelperspektive” bzw. Metaperspektive verhandelt wird¹⁷⁵. Nach welchen Kriterien beurteile ich die Tatsächlichkeit des Wirkens des Geistes (außerhalb des jüdisch-christlichen Kontextes)? In der Praxis scheinen „pluralistische Religionstheologien” „induktiv” (im Ausgang von der eigenen Tradition her)¹⁷⁶ zu einer solchen „Vogelperspektive” kommen zu wollen. Dann wird aber schon erkenntnistheoretisch fraglich, ob das behauptete Wirken des göttlichen Logos außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition tatsächlich unabhängig von dieser gefunden worden ist.

Bezogen auf die christliche Theologie stellt sich zusätzlich die Frage, ob das Wirken des göttlichen Logos (außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition) als relevant für die Heilsfrage oder für die Wahrheitsfrage gesehen wird. Es ist eine durchaus biblisch begründete Überzeugung, dass die Orthopraxis den Primat vor der bloßen Orthodoxie besitzt. Sie ist in biblischer Sicht auch vereinbar mit der neutestamentlichen Grundaussage, dass Jesus von Nazaret der einzige Sohn Gottes ist. Relevant ist hier Mt 25,31-46¹⁷⁷. Andererseits braucht jede Praxis ein

¹⁷⁴ J. Werbick, *Heil durch Christus allein? Die „Pluralistische Theologie und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), hrsg. v. M. von Brück, J. Werbick, Freiburg 1993, S. 38 f.

¹⁷⁵ Zumindest behauptet das John Hick von sich. Vgl. die (polemische) Rezension von P. Schmidt-Leukel zu: G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes*, in: „Religionen im Gespräch” 5 (1998), S. 594.

¹⁷⁶ Zur Exegese: G. Lohfink, *Universalismus und Exklusivismus des Heils im Neuen Testament*, in: *Absolutheit des Christentums* (Anm. 82), S. 74–79; vgl. auch J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HThK), Freiburg 1992², S. 371 f.: „Das Verhältnis der Kirche zu den Völkern ist anlässlich der Versammlung aller vor dem Thron des Menschensohnes anders zu bestimmen. Erneut ist auf die mt Idee von der Basileia des Menschensohnes aufmerksam zu machen, die wir bereits als eine universale Größe kennengelernt haben, die nicht mit der universalen Kirche identisch ist, die darüber hinausgreift und die gesamte (Menschen-)Welt umfasst (vgl. besonders 13,38.41)”. Eine ähnliche Argumentation, dass das *Tun* der Liebe die Menschen an Jesus Christus, auch wenn sie ihn nicht kennen, angleiche (und zum Heil führen könne), so dass dieser de facto das Haupt einer solchen Gemeinschaft von Tätern und Täterinnen der Liebe wird, findet sich bei Thomas von Aquin: M. Seckler, *Das Haupt aller Menschen*, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, S. 34–39.

¹⁷⁷ J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum...*, S. 100–102, besonders S. 101: „Wenn die Forderung nach Orthopraxie (sic!) einen Sinn haben und nicht das Feigenblatt für Unverbindlichkeit sein soll, dann muss es auch eine für jedermann erkennbare gemeinsame Praxis geben, die über das allgemeine Gerede von Ich-Zentrierung und Du-Beziehung hinausgeht”.

Wahrheitskriterium, das objektiviert werden muss, wenn es nicht ins Beliebiges verschwimmen soll¹⁷⁸. Hier stellt sich dann die Wahrheitsfrage¹⁷⁹. Für das NT wie für die frühkirchlichen Autoren (und das Lehramt) ist jedenfalls unstrittig, dass das Wirken des Logos (außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition) nicht unabhängig von der Inkarnation des Logos in Jesus Christus dargestellt werden kann, so dass dieser als die hermeneutische Entschlüsselung der Menschengeschichte erscheint.

IV. Hinordnung aller Menschen auf die Kirche

6. Es ist fest zu glauben, dass die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heils für alle Menschen ist. Es widerspricht dem katholischen Glauben, die verschiedenen Weltreligionen in Bezug auf das Heil als zur Kirche komplementäre Wege zu betrachten.
7. Nach katholischer Lehre sind auch die Anhänger der anderen Religionen auf die Kirche hingeeordnet und alle zur Teilhabe an ihr berufen.

Das Vaticanum II nennt in der Kirchenkonstitution die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen (*signum*) und Werkzeug (*instrumentum*) für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Damit wird einerseits eine biblisch-patristische Sicht der Kirche (Kirche als *mysterium* bzw. *sacramentum* meint die Verdichtung der göttlichen Heilsökonomie in einer konkreten sichtbaren Gestalt) aufgegriffen, andererseits aber auch eine mittelalterlich-neuzeitliche Vision der Kirche (Kirche als instrumentale Wirkursächlichkeit und als eigenständiges geschichtliches Heilssubjekt) in den Blick genommen¹⁸⁰. Damit ist die Kirche – wie im NT etwa im Epheserbrief durchexerziert – in Relation zur Welt und zur Menschheit gestellt. Sie hat die universale Aufgabe, die Christusbezogenheit der Menschheit, die in der Kirche zeichenhaft-sakramental schon sichtbar geworden ist, auch in der Gesamtmenschheit (in der sie gegenwärtig nur latent anwesend ist) aufleuchten zu lassen¹⁸¹. Diese Sicht der

¹⁷⁸ Diskussion verschiedener Modelle: G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, London 1984. Zur Kritik von einem „kognitivistisch-proportionalistischen“ Standpunkt aus an dem von Lindbeck selbst favorisierten Modell, das Ähnlichkeit mit der Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein hat: A. Kreiner, *Versöhnung ohne Kapitulation. Überlegungen zu George A. Lindbecks „The Nature of Doctrine“*, in: *Cath* 46 (1992), S. 307–321.

¹⁷⁹ P. Hünemann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, hrsg. v. P. Hünemann, B.J. Hilberath, Freiburg 2004, S. 356.

¹⁸⁰ Ebd.: „Kirche hat zur Aufgabe, durch die Weise ihres Daseins und durch ihre Verkündigung die Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und den Sinn ihres menschlichen Miteinanders geschichtlich-zeichenhaft aufzudecken. Kirche und Menschheit gehören zusammen“.

¹⁸¹ LG 13,1: „Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen. Darum muss dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten“.

Menschheit (und die Aufgabe der Kirche in ihr) entfalten LG 13 und LG 16. Das 2. Kapitel der Kirchenkonstitution, zu dem die beiden Artikel gehören, beschreibt die Kirche als „Volk Gottes“. Auch das ist ein biblischer (bei Paulus allerdings wegen seiner engen Konnotation mit dem Volk Israel eher selten verwendeter) Begriff. Der „neue“ Bund, von dem Jes 31,31-34 spricht, ist ein von Jesus Christus in der Passion „gestiftetes“ Volk „aus Juden und Heiden“, das „im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Gottesvolk bilden sollte“ (LG 9,1). Als Ziel des Heilsratschlusses Gottes wird die Sammlung *aller* Menschen¹⁸² „aus der Zerstreuung wieder zur Einheit“ genannt (LG 13,1). Im Grunde ist hier das traditionelle Kirchenattribut der „Katholizität“ beschrieben (vgl. LG 13,3f). Das Vaticanum II entfaltet daran anknüpfend in LG 14–16 die Sicht der Zuordnung *aller* Menschen auf die in der Kirche sichtbar gewordene und in ihr durch die Geschichte tradierte Heilswirklichkeit des Christusgeschehens (die ja nach christlicher Überzeugung die einzige *Selbstoffenbarung* Gottes ist).

Die Darstellung von LG 14–16 steht in einem biblischen und theologiegeschichtlichen Kontext¹⁸³. Schon im NT finden sich zwei Stränge von Glaubensaussagen, die zwei zunächst unterschiedliche Glaubensüberzeugungen artikulieren. Die eine Gruppe von Texten bezeugt den *allgemeinen* Heilswillen Gottes (Röm 11,32; 1 Tim 2,1-6; 4,10) und die im Glauben eröffnete Erfahrung, dass Gott durch seine Gnadenerleuchtung in *allen* Menschen am Werk ist (vor allem im johanneischen Schrifttum: Joh 1,29; 3,16f; 4,23f; 8,12; 1 Joh 2,2). Schon das AT kennt „heilige Heiden“¹⁸⁴, Menschen, die von Gott wegen ihres Glaubens gewürdigt werden, obwohl sie nicht sichtbar zur Sammlungsbewegung Gottes gehören, die mit Abraham beginnt. Genannt werden im AT z.B. Abel, Henoch, Noach, die Moabiterin Rut, Hiob und der Prophet Bileam. Auch Jesus spricht sich über einzelne Nichtisraeliten sehr positiv aus: Tyron und Sidon haben sich bekehrt (Mt 11,21f); der Glaube des fremden Hauptmanns wird hervorgehoben (Lk 7,9: „Nicht einmal in Israel habe ich einen solchen Glauben gefunden“); die Leute von Ninive haben sich bekehrt und Buße getan (Lk 11,32); der Fremde aus Samaria wird gelobt, der geheilt wird und Gott dankt, während neun Israeliten, die vom Aussatz befreit werden, Gott nicht danken (Lk 17,11-19)...

Auf der anderen Seite findet sich ein umfangreicher Corpus neutestamentlicher Texte, die allesamt die Überzeugung artikulieren, dass *nach* dem konkreten Christusgeschehen¹⁸⁵ den Menschen das Heil *nur* durch Jesus Christus zuteil wird

¹⁸² W. Klausnitzer, *Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 2008², S. 40–55 (= Kap. 2: „Gibt es 'Heil' auch außerhalb des Christentums und in anderen Religionen?“).

¹⁸³ J. Daniélou, *Die heiligen Heiden des Alten Testaments*, Stuttgart 1958.

¹⁸⁴ Für die Heilmöglichkeit von Menschen *vor* Jesus Christus gab es verschiedene Theorien.

¹⁸⁵ In Mk 16,16 (aus dem Nachtrag zum Markusevangelium) heißt es: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden; wer nicht glaubt, wird verdammt werden“. Der Sinn des Satzes ist nicht ganz so eindeutig, wie er klingt. Glaube und Taufe *zusammen* verbürgen das Heil. Das Fehlen des Glaubens, für sich allein, führt ins Unheil. Was aber ist mit den nichtgetauften Glaubenden?

(Apg 4,12; vgl. Joh 10,7-10; 14,6). In diesen Zusammenhang gehören auch die Gerichtspredigten Jesu (etwa Mk 8,34 - 9,1; 13), die parännetischen Passagen der Paulusbriefe (z.B. 1 Thess 2,15 f.; 1 Kor 3,17; 16,22; 2 Kor 5,10; Phil 3,18f) und das Johannesevangelium (Joh 3,14-21; 5,19-30; 12,44-50), die den Menschen mit der sehr realen Möglichkeit des Unheils konfrontieren, wenn er sich der geforderten Umkehr versagt, aber auch Worte über die Heilsnotwendigkeit der Taufe (Joh 3,3-7; Apg 2,37f; Tit 3,5-7)¹⁸⁶.

Die lehramtlichen Texte haben konsequent daran festgehalten, dass Jesus Christus für *alle* Menschen gestorben ist¹⁸⁷. Das Konzil von Trient verwirft die These, die Gnade der Rechtfertigung werde nur den Prädestinierten zuteil, die übrigen jedoch würden zwar „gerufen“, empfangen aber die Gnade nicht¹⁸⁸. Innozenz X. erklärt in der Konstitution *Cum occasione* (31. Mai 1653) gegenüber den Jansenisten, es sei „schändlich, der göttlichen Barmherzigkeit abträglich und häretisch“, zu bestreiten, „dass Christus für schlechthin alle Menschen gestorben sei oder sein Blut vergossen habe“¹⁸⁹. Ebenso wird lehramtlich festgehalten, dass Jesus Christus als wiederkommender Richter im universalen Endgericht *alle* Menschen nach ihren Taten beurteilen wird¹⁹⁰. Die Debatte um die Frage, wie die Aussagen über die Heilsnotwendigkeit des Bekenntnisses zu Jesus Christus und die Heilsnotwendigkeit von Taufe *und* Kirche (und auch über das universale Gericht durch Jesus Christus) mit den Aussagen über den universalen Heilswillen (und das universale Heilshandeln) Gottes zu vermitteln seien, beginnt schon in der Patristik. Auf der einen Seite dieser theologischen Debatte stehen diejenigen Autoren, die

¹⁸⁶ Vgl. Konzil von Nikaia: DH 125. Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ (München 1993, 187 [= Nr. 605]) erläutert die Matthäusstelle (Mt 20,28), dass Jesus sein Leben hingebe „als Lösegeld für viele“: „Der Ausdruck 'für viele' ist nicht einengend, sondern stellt die ganze Menschheit der einzigen Person des Erlösers gegenüber, der sich hingibt, um sie zu retten“. Im Folgenden wird auf die Synode von Quiercy (853) verwiesen. Die Synode sieht die Erlösungstat Jesu Christi universal; die Rezeption dieser Tat sei allerdings ein davon zu unterscheidendes Phänomen (DH 624): „So wie es keinen Menschen gibt, gegeben hat oder geben wird, dessen Natur nicht in unserem Herrn Jesus Christus angenommen war, so gibt es keinen Menschen, hat es keinen gegeben und wird es keinen geben, für den er nicht gelitten hat; gleichwohl werden nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst. Dass aber nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst werden, bezieht sich nicht auf die Größe und Fülle des Lösegeldes, sondern bezieht sich auf den Anteil der Ungläubigen und derer, die nicht mit dem Glauben glauben, 'der durch die Liebe wirkt' (Gal 5,6); denn der Kelch des menschlichen Heiles, der durch unsere Schwachheit und die göttliche Kraft bereitet wurde, hat es zwar in sich, dass er allen nützt; wenn er aber nicht getrunken wird, heilt er nicht“.

¹⁸⁷ DH 1567 f.

¹⁸⁸ DH 2005 f.

¹⁸⁹ Vgl. DH 125; 1002.

¹⁹⁰ Cyprian, *Ep. (73) ad Iudaicum* 21 (CSEL 3, 795): „... quia salus extra ecclesiam non est...“ Hermann-Josef Vogt, Cyprian – Hindernis für die Ökumene?, in: ThQ 164 (1984), S. 1–15, weist auf die Bedeutung hin, die der Vers Mt 12,30 („Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich...“) für Cyprian gewinnt, während Mk 9,40 („Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“) keine Berücksichtigung findet.

wie Cyprian¹⁹¹ oder Martin Luther¹⁹² die Heilsnotwendigkeit eines expliziten Christusbekenntnisses vertreten. Auf der anderen Seite befinden sich Autoren, die unter Zuhilfenahme bestimmter Theologumena, etwa der *Ecclesia ab Abel*, der Stimme Gottes im Gewissen des Einzelnen, des *Votums*, des *Limbus parvulorum* oder der Endentscheidungshypothese, auch Menschen außerhalb der amtlichen jüdisch-christlichen Tradition eine Heilsmöglichkeit eröffnen wollen. Das Lehramt hat einerseits den Satz des Cyprian („Außerhalb der Kirche kein Heil“) in der Zuspitzung des Fulgentius Ruspe, der konkrete Personengruppen (Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker) unter das Verdammungsurteil stellt, auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1442) proklamiert¹⁹³. Die rigorose Auslegung des Satzes durch den Jesuiten Leonard Feeney, der behauptete, alle Menschen seien vom ewigen Heil ausgeschlossen, ausgenommen Katholiken und Katechumenen („Boston-Häresie“), wurde jedoch durch die Glaubenskongregation unter Pius XII. 1949 verurteilt und Feeney selbst (in einer tragischen Entwicklung) 1953 exkommuniziert¹⁹⁴. Damit ist die offizielle kirchliche Lehre selbst geradezu dialektisch formuliert¹⁹⁵. Ein wichtiges lehramtliches Wort zu diesem Thema hat das Vaticanum II formuliert: In der Kirchenkonstitution (LG 16) wird erklärt, dass die Menschen, die in anderen Religionen leben, und sogar Menschen, die sich als areligiös oder als Atheisten bezeichnen, aber sich um ein rechtes Leben bemühen, Gottes Gnade und das Heil finden können. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* heißt es (Nr 22): Die Erlösung der Menschen geschieht durch Christus. Das

¹⁹¹ Der Große Katechismus (Schluss des 3. Artikels), in: BSLK 661: „Darümb scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen anderen Leuten auf Erden. Dann was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Jüden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur einen wahrhaftigen Gott gläuben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen ihn gesinnet ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen, darümb sie in ewigem Zorn und Verdammnis bleiben. Denn sie den Herrn Christum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den Heiligen Geist erleuchtet und begnadet sind“. Vgl. auch WA 40/1, 603–606; WA.TR 5, Nr. 5505.

¹⁹² Vgl. DH 1300–1353, 1351. Schon vorher hatte Bonifaz VIII. in der Bulle *Unam sanctam* (1302) die Heilsnotwendigkeit der Kirche geradezu in der Unterordnung unter den römischen Pontifex verdichtet (DH 875).

¹⁹³ DH 3866–3873. In der Auseinandersetzung mit den Jansenisten indizierte das Heilige Offizium 1690 die (ein wenig an Fulgentius von Ruspe erinnernde) Aussage (DH 2305): „Heiden, Juden, Häretiker und andere Derartige empfangen überhaupt keinen Einfluß von Jesus Christus...“

¹⁹⁴ J. Ratzinger, *Kein Heil außerhalb der Kirche?*, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, S. 348: „Der Satz 'Außer der Kirche kein Heil' konnte und kann fortan nur noch in dialektischer Einheit mit der Verwerfung der Behauptung 'Außer der Kirche keine Gnade' genannt werden. Das bewusste Aufnehmen dieser Dialektik entspricht fortan allein dem Stand der kirchlichen Lehre“. Vgl. den Überblick: M. Lochbrunner, *Extra ecclesiam nulla salus. Zum Paradox einer exklusiven Formulierung eines inklusiven Sinnes*, in: *Donum veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche*, FS Anton Ziegenaus, hrsg. v. M. Hauke, M. Stickelbroeck, Regensburg 2006, S. 375–391.

¹⁹⁵ R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar...*, S. 591–693.

gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle Menschen gestorben ist, und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.

Welche Rolle spielen nun die anderen großen Weltreligionen in diesem Prozess der Heilsvermittlung? Seit der Erklärung *Nostra Aetate* wird in der katholischen Theologie unter dem Stichwort „Theologie der Religionen“ verstärkt über die mögliche Stellung der nichtchristlichen Weltreligionen im Heilsplan Gottes nachgedacht¹⁹⁶. Wichtig ist allerdings in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass das Christentum nicht einfach *den* anderen (Welt-) Religionen im Block entgegensteht. Die einzigartige und exklusive Relation des Christentums zur jüdischen Religion ist ein unaufgebbarer Bestandteil der christlichen Identität (vgl. Röm 9-11). Johannes Paul II. hat darüber hinaus immer wieder eine Nähe der sogenannten „Abrahams-Religionen“ (Judentum, Christentum, Islam) unterstrichen, die sie von den anderen Religionen unterscheidet¹⁹⁷. Die Kirchenkonstitution hat in LG 14–16 die ganze Menschheit (einschließlich der Religionen) in konzentrischen Kreisen dem „Gottesvolk“ (und damit letztlich Jesus Christus als „Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, und gegenwärtig wird“, wie LG 14,1 erläutert) zugeordnet. Die sichtbare Zugehörigkeit zu diesem Gottesvolk (bzw. dieser Kirche) (mit Glaube und Taufe) ist für jene Menschen heilsnotwendig, die um seine von Gott durch Jesus Christus gestiftete (Heils-)Notwendigkeit wissen (LG 14,1). Ausdrücklich wird aber darauf hingewiesen, dass eine bloß äußerliche, institutionelle Zugehörigkeit („dem Leibe“, aber nicht „dem Herzen“ nach, wie mit dem Zitat von Augustinus gesagt wird) in Hinblick auf das Heil nutzlos ist (LG 14,2). Diese Unterscheidung nimmt natürlich Bezug auf die bekannte Augustinusstelle, die der nordafrikanische Theologe allerdings im Kontext seiner Prädestinationslehre entwickelt¹⁹⁸. Ausgangspunkt dieser Differenzierung ist die schon im NT bezeugte und von Augustinus (vor allem im Kampf gegen die Donatisten) theologisch reflektierte Tatsache, dass die Kirche in dieser Weltzeit ein *corpus permixtum*, eine Mischform aus Guten und Schlechten ist, wobei ihr (in der Terminologie des Augustinus) manche nur *de numero* und leider nicht alle

¹⁹⁶ Eine differenzierte Auseinandersetzung mit diesem Gedanken: F. Körner, *JHWH, Gott, Allāh: drei Namen für dieselbe Wirklichkeit*, in: ThPQ 158 (2010), S. 31–38.

¹⁹⁷ 1 Joh 3,4 f.: PL 35, 199; auch 37, 1428; 39, 156. In „De catechizandis rudibus“, 22, 40 (PL 40, 339), redet Augustinus von den *latentes sancti*, den verborgenen Heiligen. WA 18, 652, nimmt das auf: *Abscondita est ecclesia, latent sancti*.

¹⁹⁸ Die klassische orthodoxe Theologie bestreitet die Differenz zwischen der sichtbaren und der verborgenen Kirche. Vgl. R. Slenczka, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962, S. 44: „Die Gestalt der Kirche ist ein Kriterium für das Vorhandensein von Kirche“.

de merito angehören¹⁹⁹. Ausdrücklich wird vom Konzil anerkannt, dass die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften (trotz des Fehlens von nach katholischem Verständnis wichtigen ekklesialen Elementen) gleichwohl „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles“ seien und vom Geist Christi als „Mittel des Heiles“ (*media salutis*) gebraucht würden (UR 3,4).

In der „Theologie der Religionen“ wird seit einiger Zeit (manchmal unter Hinweis auf die Position von Karl Rahner) die Auffassung vertreten, die nichtchristlichen Religionen (gewöhnlich wird das ohne genauere Differenzierung gesagt) seien „Heilswege“. Heinz Robert Schlette hat sogar die Meinung vertreten, die anderen Religionen seien „ordentliche“ Heilswege, während das Christentum der „außerordentliche“ Heilsweg sei²⁰⁰. Die Adjektive „ordentlich“ und „außerordentlich“ sind hier streng dogmatisch im Sinne der „Theologischen Erkenntnislehre“ zu verstehen. Das „ordentliche“ Lehramt ist die alltägliche bzw. gewöhnliche (aber nicht immer völlig präzise) Lehrausübung der Bischöfe in ihrem pastoralen Alltag (in der Liturgie, der Verkündigung in Predigten, Ansprachen und Hirtenbriefen usw.). Die „außerordentliche“ Lehrverkündigung des Lehramtes geschieht in Eindeutigkeit auf Konzilien oder in bestimmten definierten päpstlichen Verlautbarungen. Schlette bezieht sich hier auf eine konkrete Argumentation Rahners, die jedoch der eigentlichen Intention der Jesuitentheologen (dass jeder Mensch in verschiedenen geschichtlichen Situationen und natürlich *auch*, aber nicht exklusiv, in den gesellschaftlichen Vollzügen der Religionen eine existenziell-heilsrelevante Grundentscheidung realisieren könne) widerspricht²⁰¹. Vereinzelt erklärt nämlich Rahner, dass aufgrund der sozialen Natur des Menschen die gesellschaftliche Verfasstheit der Religion zum Wesen der Religion selbst gehöre, so „dass man also Religion nur dann habe, wenn man sie in einer gesellschaftlichen Form hat“²⁰². Max Seckler hat darauf hingewiesen, dass dies keine notwendige, sondern nur eine mögliche Schlussfolgerung, ja ein „Trugschluss“ sei, der letztlich einem religionstheologischen Pluralismus Vorschub leiste²⁰³. Schlette rezipiert durchaus die Intention der Formel von den „legitimen Religionen“, mit der Rahner die (nichtchristlichen) Religionen als mögliche Orte der Heilsvermittlung benennen (oder sie jedenfalls nicht von dieser ausschließen) will, überspitzt aber diesen Ansatz,

¹⁹⁹ H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“* (QD 22), Freiburg 1963, S. 66–112. Aus diesem Grund meint Schlette auch (gegen Rahner), die Zeit der christlichen Mission sei beendet. Vgl. ders., *Zur Theologie der Religionen*, in: *Orien*. 51 (1987), S. 155.

²⁰⁰ Vgl. D. Ziebritzki, „Legitime Heilswege“. *Relecture der Religionstheologie...*, S. 75–82.

²⁰¹ K. Rahner, *Das Christentum...*, S. 142. Ähnlich ebd., S. 151.

²⁰² M. Seckler: *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: ThQ 166 (1986), S. 178 f.; *Synodos der Religionen. Das „Ereignis von Assisi“ und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen*, in: ThQ 169 (1989), S. 19 f.; *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation*, in: ThQ 172 (1992), S. 128.

²⁰³ H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie...*, S. 104.

indem er mit seiner Rede von „ordentlichen Heilswegen“ die Religionen als die für das Heil zuständigen Sonderinstanzen in den Vordergrund rückt. Die Religionen sind (als Heilswege) nicht mehr nur (vor einer existenziellen Begegnung mit dem Christusgeschehen) *legitim* (also erlaubt), sondern sie sind eben die „ordentlichen“ (allgemeinen und alltäglich-normalen) Wege der Menschen zu Gott. Die heilsvermittelnde Ursache ist bei Schlette nicht, wie bei Rahner, der sittliche Akt, der aufgrund des „übernatürlichen Existentials“ als solcher zugleich ein „religiöser“ ist und sich an und in irgendeinem (!) kategorialen Gegenstand aktualisiert, sondern die Heilsvermittlung geschieht durch die konkrete Kulthandlung, in der sich die Gottesbegegnung in „nicht näher zu analysierender Weise“ vollzieht²⁰⁴. Dieser Unterschied zwischen Rahner und Schlette wurde nicht von allen Kritikern gesehen²⁰⁵. Der schärfste Kritiker dieser Position, die eigentlich nur die Position Schlettes ist, ist Max Seckler. Er sprach vom „Heilswegunfug“ katholischer Religionstheologie und erklärte, diese Rede sei ein Rückschritt gegenüber LG 16²⁰⁶. Das Konzil beschränke die Erlangung des Heils ja nicht auf die Religionen, sondern sehe im Grunde jeden Menschen (auch außerhalb der „amtlichen“ Religionen)

²⁰⁴ W. Kasper, *Das Christentum im Gespräch mit den Religionen*, in: *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (BzR 5), hrsg. v. A. Bsteh, Mödling 1987, S. 127, kritisiert den (auch von Seckler konstatierten) „verhängnisvollen Kurzschluss“ bei Rahner und bei Schlette, aus der Tatsache, dass „Gottes Geist verborgen in allen Völkern und damit in allen Religionen wirkt“, zu folgern, „dass er auch *durch* die Religionen und *durch* ihre sichtbaren Riten wirkt“. Diese transzendentaltheologisch begründete Auffassung führe zwangsläufig zu einer „universalistischen Einheitskonzeption“, „in der alle Religionen Heilswege, ja die ordentlichen Heilswege sind, das Christentum aber zum außerordentlichen Heilsweg relativiert wird“. D. Ziebritzki, „*Legitime Heilswege*“. *Relecture der Religionstheologie*..., S. 75–82, hat zeigen können, dass dieser „Kurzschluss“ in der Formulierung bei Rahner tatsächlich vorkommt, aber dessen Einschätzung der (nichtchristlichen) Religionen eigentlich widerspricht.

²⁰⁵ M. Seckler, *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen?*..., besonders S. 128 f.; zur Kritik an der Schletteschen Formel der „ordentlichen Heilswege“: ders., *Eine Theologie der Religionen*, in: Hochl. 57 (1964/65), S. 590; vgl. auch die Reaktion Schlettes: H.R. Schlette, *Die Kirche und die Religionen*, in: *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, hrsg. v. Th. Filt-haut, Mainz 1966, S. 300¹⁵; *Implicatio. Versuch, einen theologischen Begriff zu kreieren*, in: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, FS Max Seckler, hrsg. v. M. Kessler, W. Pannenberg, H.J. Pottmeyer, Tübingen 1992, S. 459⁷. Vgl. auch die Annäherungen v. D. Ziebritzki, „*Legitime Heilswege*“. *Relecture der Religionstheologie*..., S. 85–109.

²⁰⁶ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*..., S. 149: „Überall dort, wo menschliche Geschichte in Freiheit getrieben und erlitten wird, geschieht auch Heils- und Unheilsgeschichte, also nicht bloß dort, wo diese in einer religiösen Ausdrücklichkeit – in Wort, Kult und religiöser Gesellschaftlichkeit – vollzogen wird. Zwar gibt es nirgends Transzendenz, die nicht irgendeine – wenn auch noch so bescheidene – Reflexion bei sich hätte, weil jede transzendente Erfahrung gegenständlich vermittelt werden muss. Aber die Vermittlung dieser Transzendenz Erfahrung braucht nicht notwendig eine explizit-religiöse zu sein, und darum ist Heils- und Unheilsgeschichte nicht begrenzt auf die Geschichte des Wesens und des Unwesens der Religion streng als solcher, sondern umfasst auch die scheinbar bloß profane Geschichte der Menschheit und des einzelnen Wesen, vorausgesetzt nur, es werden, darin transzendente Erfahrungen vollzogen und geschichtlich vermittelt“.

in einer Situation, in der er sich Gott annähern könne. Rahner trifft diese Kritik von Seckler nicht²⁰⁷. Die Nr. IV der „Notifikation“ der Glaubenskongregation markiert eine doppelte Grenze: Auf der einen Seite wird eine Sicht der (anderen) Weltreligionen als „komplementäre Wege“ (im Vergleich zum Christentum) ausgeschlossen²⁰⁸. Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist nicht *ein* Weg zum Heil (neben manchen anderen), sondern das zentrale Heilsereignis der Menschheitsgeschichte. Auf der anderen Seite sind nach der Darstellung der Glaubenskongregation die Glaubenden in anderen Religionen (in einer theologisch zu bestimmenden und nach LG 16 und NA wohl genauer zu bestimmenden Stufigkeit) auf das in der Kirche tradierte und in ihr lebendige Christusgeschehen „hingeordnet“ und zur (ebenfalls theologisch in einer präzisen Weise zu ermittelnden) „Teilhabe“ an diesem Ereignis „berufen“. Damit ist ausdrücklich das religionstheologische Modell des Pluralismus verworfen.

V. Bedeutung und Heilsfunktion der religiösen Traditionen

8. Nach katholischer Lehre ist festzuhalten, dass 'was immer der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel hat' (vgl. *Lumen gentium*, 16). Es ist deshalb legitim, die Auffassung zu vertreten, dass der Heilige Geist das Heil in den Nichtchristen auch durch jene Elemente des Wahren und Guten bewirkt, die in den verschiedenen Religionen vorhanden sind. Die katholische Theologie bietet hingegen keinerlei Anhaltspunkt dafür, diese Religionen als solche als Heilswege zu betrachten, auch weil Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer vorhanden sind, welche die Grundwahrheiten über Gott, den Menschen und die Welt betreffen.
9. Die Tatsache, dass die in den verschiedenen Religionen enthaltenen Elemente des Wahren und Guten die Völker und Kulturen auf die Aufnahme des Heilsereignisses Jesu Christi vorbereiten können, bedeutet nicht, dass

²⁰⁷ „Komplementär“ meint in der Bildungssprache gewöhnlich eine wechselseitige Entsprechung und Ergänzung (*Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*, hrsg. und bearbeitet v. Wissenschaftlichem Beirat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter Leitung v. G. Drosdowski, Bd. 4, Mannheim 1978, 1527). Zwei Vorstellungen, die sich „komplementär“ zueinander verhalten, bilden zusammen ein größeres Ganzes, komplettieren sich zu einer umfassenden Einheit. In der Mikrophysik bedeutet die von dem dänischen Physiker Niels Bohr (N. Bohr, *Collected Works*, vol. 10: *Complementarity Beyond Physics [1928–1962]*, hrsg. v. D. Favrholt, Amsterdam 1999) eingeführte Kategorie der Komplementarität bzw. des Komplementärprinzips, dass dasselbe Objekt (z.B. ein Elektron) je nach den bei der Beobachtung angewandten Untersuchungsmitteln sich gegenseitig ausschließende Beschreibungen (als Teilchen oder als Welle) erfahren kann, die jedoch keinen Widerspruch darstellen, weil die atomare Wirklichkeit beide zulässt (Brockhaus. Enzyklopädie in 20 Bden., Bd. 10, Wiesbaden 1970¹⁷, 400 f.). Beide Bedeutungen sind wohl im Blick.

²⁰⁸ Vgl. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar...*, S. 654.

die heiligen Schriften der anderen Religionen als komplementär zum Alten Testament betrachtet werden können, das die unmittelbare Vorbereitung auf das Christusereignis selbst ist.

Nr. V fasst das Anliegen der „Notifikation“ in einer Grenzziehung noch einmal zusammen. Die Textstelle ist nicht nur im Kontext der Kirchenkonstitution zu lesen, wie das Zitat LG 16 belegt, das „Kulturen“ und „Religionen“ nebeneinander stellt, sondern auch im Zusammenhang von *Nostra Aetate*. Dort (wie auch in LG 13–16) erscheint die Menschheit als eine einzige Gemeinschaft, weil sie ihren Ursprung und ihr Ziel in Gott findet, dessen Güte, Vorsehung und Heilsplan sich auf alle Menschen erstrecken (NA 1,2). Diese Elemente des Heilshandelns Gottes nehmen keinen Menschen und keine Kultur apriori aus, so dass in einer christlichen Sicht von einer Einheit der Heilsgeschichte auszugehen ist. Die religiösen Erfahrungen, die sich in verschiedener Weise in anderen Religionen finden, lassen sich durchaus positiv als Stufen der Suchbewegungen der Menschheit auf ihr *eines* Ziel hin denken (vgl. NA 2,1). In der Erklärung *Nostra Aetate* wird der unauflöslliche wechselseitige Zusammenhang dieses religiösen Suchens mit der jeweiligen Kultur (und damit der Widerspruch gegen eine isolierende, regionalisierende oder individualisierende Beschreibung des Phänomens der Religion) unterstrichen²⁰⁹. In NA 2,2 wird als Grundsatz formuliert: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungsweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchen von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch *nicht selten* (Hervorhebung W.K.) einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“. Mit „diesen Religionen“ sind die in NA 2,1 beschriebenen Religionen gemeint, nämlich das indische Religionenkollektiv („Hinduismus“), der Buddhismus und die „übrigen Religionen“ (mit Ausnahme der zwei, die in NA 3f namentlich genannt werden, d.h. Islam und jüdische Religion, die in einen besonderem Verhältnis zum Christentum stehen²¹⁰). Die Haltung der Anerkennung des Wahren und Heiligen in den Religionen meint nicht einfach das (Wieder-)Erkennen des Eigenen in der Form der anderen Religionen²¹¹.

²⁰⁹ K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung...*, S. 341, versteht unter „nichtchristliche Religionen“ die Religionen der Welt *mit Ausnahme* der jüdischen Religion und des Islam, „weil das AT einen Teil der göttlichen Offenbarung hat, die das Christentum als ihm eigene betrachtet, der Islam wenigstens einen ausdrücklichen Bezug auf das Ganze der christlichen Offenbarung nimmt“.

²¹⁰ R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar...*, S. 657: „Auch für die Kirche beinhaltet dies ein Suchen und Prüfen und fördert eine tiefe Ernsthaftigkeit in der Wahrnehmung der andern Religionen, gerade auch in ihrer Differenz“.

²¹¹ Die Textgeschichte von NA zeigt, dass mit dieser Aussage auf die patristische Logoslehre Bezug genommen wurde. Vgl. ebd., 657⁶⁰. Die Handreichung der deutschen Bischöfe (*Der Glaube an den einen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommision der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie* [Mai 2006] [Die deutschen Bischöfe 83], hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006, 38 [= Nr. 35]) interpretiert *Dominus Iesus*: „Ausdrücklich werden die großen nichtchristlichen Religionen als Traditionen gewürdigt, die sich nach der Wahrheit

Ein „Lernen“ des Christentums von den andern Religionen ist damit durchaus impliziert²¹².

Ausdrücklich schließt die „Notifikation“ die Einschätzung der nichtchristlichen Religionen „als solche“ (auch hier muss man wohl ebenfalls differenzieren – in einer gewissen Stufigkeit – zwischen jüdischer Religion, Islam und den anderen Religionen) „als Heilswege“ aus. Begründet wird dies u.a. mit den „Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümern“ (unter Verweis auf LG 16, wo wiederum Röm 1,21.25 zitiert wird), die in ihnen zu finden seien. Das schließt allerdings nicht aus, ihnen (wie allerdings anderen verfassten Formen öffentlicher Gesellschaftlichkeit auch) eine gewisse Heilsrelevanz oder sogar -funktion zuzugestehen, etwa als Ausdruck menschlicher Suche nach Gott (wie in NA praktiziert) oder als soziale Gestalt dieser Suche und als solche (wegen der Anwesenheit des Logos in der gesamten Schöpfung) als ein von Gottes Schöpfer- und Erlösergnade (die man nicht unvermittelt einander gegenüberstellen sollte) umfasstes Phänomen (wie es etwa Karl Rahner vorschlägt)²¹³. In NA 2,1 wird als „zentrale Aussage“²¹⁴ als unaufgebbare Aufgabe der Kirche die Christusverkündigung beschrieben: „Unablässig verkündet sie und muss sie verkünden Christus, der ist *der Weg, die Wahrheit und das Leben* (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“. Das Christentum würde sich selbst aufgeben, wenn sie dieses Bekenntnis unterschlagen würde²¹⁵. „Christen treten als Christen in den Dialog ein. Bei aller Anerkennung anderer religiöser Traditionen beinhaltet diese Aussage ein religionskritisches Moment, auch gegenüber den Christen selbst“²¹⁶.

Der letzte Abschnitt von Nr. V macht noch einmal auf die besondere und einzigartige Relation des Christseins zur jüdischen Religion aufmerksam²¹⁷. Der Islam wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt²¹⁸.

ausstrecken und deshalb möglicherweise etwas über Christus sagen können, was Christen ohne sie nie erfahren würden. Das Bemühen um ein tieferes Verstehen der Person Jesu Christi, der 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' ist (Joh 14,6), bleibt unabgeschlossen. Doch so *unerschöpflich* die eine Wahrheit ist, so *konkret* ist sie auch in Jesus Christus“.

²¹² Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und...*, S. 40–42, unterscheidet: In den Texten des Vaticanum II bleibe die Frage „offen“, „ob die Religionen als solche eine Heilsrelevanz haben können“ (40). Die Enzyklika *Redemptoris Missio* [Text: Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (7. Dezember 1990) (VApS 100), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990], die eine „ausdrückliche Anerkennung der Gegenwart des Geistes Christi in den Religionen“ vollziehe, eröffne die „Möglichkeit“ einer theologischen Aussage, dass die Religionen (wie allerdings auch die verschiedenen Menschheitskulturen) „als solche eine gewisse Heilsfunktion haben, das heißt, dass sie den Menschen helfen, ihr letztes Ziel zu erreichen, und zwar trotz ihrer Ambiguität“ (41).

²¹³ R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar...*, S. 657.

²¹⁴ Madeleine Delbrêl hat diese Aufgabe auf die Formel gebracht: missionieren oder demissionieren (vgl. M. Delbrêl, *Christ in einer marxistischen Stadt*, hrsg. und eingeleitet v. V. Konzernius, Frankfurt 1974, S. 110).

²¹⁵ R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar...*, S. 657.

²¹⁶ Zusammenfassender Kommentar zu NA 4: Ebd., S. 661–663.

²¹⁷ Einführung: W. Klausnitzer, *Jesus und Muhammad. Ihr Leben, ihre Botschaft. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg 2007.

DOES CHRISTIANITY SURPASS OTHER RELIGIONS?

Summary

A detailed article of Wolfgang Klausnitzer aims at the answer to the following question: „Does Christianity surpass other religions?” In the first part of the paper the Author explains the understanding of the term religion throughout the ages and presents in a very detailed way a development and an attitude of thinkers towards religion in respective periods. In the second part he meditates upon the attitude of Christianity towards other religions. Does Christianity „dominates” other religions since it is not a religion but a revelation of God? Trying to answer this question the Author quotes different points of view on this matter and eventually refers to the note of the Congregation of the Doctrine of the Faith from January 24, 2001. Its authors analysed in details the following five issues: On the sole and universal salvific mediation of Jesus Christ, On the unicity and completeness of revelation of Jesus Christ, On the universal salvific action of the Holy Spirit, On the orientation of all human beings to the Church, On the value and salvific function of the religious traditions.

Wolfgang Klausnitzer makes it very clear that the Catholic Church does not reject other religions, but examines with all gravity their writings and commandments.

CZY CHRZEŚCIJAŃSTWO PRZEWYŻSZA WSZYSTKIE INNE RELIGIE?

Streszczenie

Obszerny artykuł Wolfganga Klausnitzera stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie: „Czy chrześcijaństwo przewyższa wszystkie inne religie?”. W pierwszej części opracowania autor wyjaśnia rozumienie terminu „religia” na przestrzeni wieków, a także bardzo wnikliwie przedstawia rozwój oraz stosunek do religii myślicieli poszczególnych epok. W drugiej części pracy zastanawia się nad stosunkiem chrześcijaństwa do innych religii. Czy chrześcijaństwo góruje nad innymi religiami, ponieważ nie jest religią, ale objawieniem Boga? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, autor przywołuje różne spojrzenia na tę kwestię, w końcu odwołuje się do noty Kongregacji Nauki Wiary z 24 stycznia 2001 roku. Jej autorzy skoncentrowali się na następujących pięciu punktach: jedyne i powszechne pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa; jedyność i pełnia objawienia Jezusa Chrystusa; powszechne działanie zbawcze Ducha Świętego; przyporządkowanie wszystkich ludzi do Kościoła; wartość i funkcje zbawcze różnych tradycji religijnych. Wolfgang Klausnitzer z całą stanowczością stwierdza, że Kościół katolicki nie odrzuca innych religii, ale z pełną powagą pochyla się nad ich pismami oraz nakazami.

Schlüsselwörter: Christentum, Religion, Religionsphilosophie, Religionskritik, Religionstheologie

Keywords: Christianity, criticisms of religion, philosophy of religion, religion, theology of religion

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, filozofia religii, krytyka religii, religia, teologia religii