

# Offenbarung in den Religionen?

## Anselmianische Überlegungen zum Dialog mit den Religionen

Von Gerhard Gäde

### I. Problemstellung

Alle sogenannten Offenbarungsreligionen behaupten ein reales Bezogensein Gottes auf die Welt. Der Offenbarungsbegriff mag dabei jeweils anders gefüllt sein, formal geht es jedoch immer um vermeintliche Mitteilung Gottes an die Menschen, mithin um eine als real bestehende Relation des Absoluten auf das Geschöpf. Die Behauptung, von Gott angesprochen zu sein, impliziert die Behauptung eines Bezogenseins Gottes auf einen geschöpflichen Adressaten, der in relational-ontologischer Terminologie als konstitutiver Terminus dieses Bezogenseins Gottes zu gelten hat.

Die Behauptung einer derartigen Relation Gottes auf das Geschöpf erscheint dem Denken als problematisch. Denn wie kann Gott bezogen auf das Geschöpf gedacht werden? Anders ausgedrückt: Wie kann ein Geschöpf als konstitutives Worauf eines Bezogenseins Gottes auf es gelten, ohne daß damit die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes aufgehoben wird?

Nun fällt bei der Lektüre gegenwärtiger theologischer Literatur auf, daß die Problematik, die mit dieser Behauptung jeder Offenbarungsreligion innewohnt, kaum je reflektiert wird.<sup>1</sup> Die Möglichkeit göttlicher Offenbarung scheint zu den unbefragt vorausgesetzten Selbstverständlichkeiten theologischen Denkens zu gehören.<sup>2</sup> Damit aber gibt man von vornherein die Möglichkeit auf, das entscheidende heuristische Kriterium anzuwenden, um zwischen zu Recht und zu Unrecht erhobenem Anspruch auf Offenbarung zu unterscheiden.

Virulent wird der Ausfall dieser Reflexion besonders im Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen christlichem Glauben und den Religionen. Das letztlich fruchtlose Einander-Ablösen verschiedener Modelle (*Exklusivismus*, *hierarchische Superiorität*, *Inklusivismus*) zur Aufrechterhaltung des Absolutheitsanspruchs des christlichen Glau-

---

<sup>1</sup> Zwei der wenigen Ausnahmen — jedoch mit unterschiedlichem Ergebnis — stellen die folgenden Veröffentlichungen dar: W. KERN, Art. *Gott-Welt-Verhältnis*, in: *Sacramentum Mundi* II, 522–529; P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, *Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg, Basel, Wien <sup>6</sup>1991.

<sup>2</sup> So z. B. in den herausragenden fundamentaltheologischen Entwürfen der vergangenen Jahre: H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz, Wien, Köln 1985; *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern, H.-J. Pottmeyer, M. Seckler, Band 2, Traktat *Offenbarung*, Freiburg 1985. Die Beiträge lassen durchgehend eine echte Problematisierung der Möglichkeit von Offenbarung vermissen. Das gilt auch für H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991. Einiges mehr an Problembewußtsein verrät H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1985.

bens gegenüber anderen Offenbarungsansprüchen<sup>3</sup> muß unweigerlich zum Relativismus<sup>4</sup> und zur Aufgabe des universalen Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens führen.<sup>5</sup> Wo Offenbarung als eine geradezu als selbstverständlich vorausgesetzte und mit dem Gottesbegriff mitgegebene Kategorie erscheint<sup>6</sup>, ist es schwer, ein Kriterium für die Unterscheidung von »wahrem« und »falschem« Wort Gottes zu finden. Es bleibt dann nichts anderes übrig, als die verschiedenen Offenbarungsansprüche nebeneinander stehen zu lassen und entweder nach graduellen Überlegenheitsmerkmalen zu suchen, die jedoch wieder als willkürlich und subjektiv erscheinen, oder sie alle auf eine sog. »universale Offenbarung« zurückzuführen, die hinter den einzelnen Offenbarungsinhalten der Religionen stehe.<sup>7</sup>

Doch auch dieser Rückgriff auf Kants Unterscheidung zwischen »*phainomenon*« und »*noumenon*«, um die legitime Pluralität der verschiedenen religiösen Konzeptualisierungen in der Geschichte zu erklären und zu begründen<sup>8</sup>, geht ebenfalls von einem unproblematischen Offenbarungsbegriff aus und verkennt, daß gerade diese Unterscheidung, die ja die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes wahren will, es verbietet, religiöse Phänomene als tatsächliche Manifestationen oder Offenbarungen des Absoluten anzusehen.

Deshalb läßt auch die Forderung nach Anerkennung einer »universalen Offenbarung« noch einmal die Frage nach der Denkmöglichkeit von Offenbarung stellen. Wie verträgt sich der Begriff »Offenbarung« mit der Absolutheit und Unbegreiflichkeit Gottes? Können die verschiedenen Offenbarungsansprüche auf diese Frage antworten? Wird der Einspruch des Denkens gegen eine für selbstverständlich erachtete Offenbarungsmöglichkeit durch die Religionen wirklich ernst genommen? Vermögen sie es, anders als in einem blinden fideistischen Entschluß mit den Einsprüchen der kritischen Vernunft umzugehen? Wird der Dialog zwischen den Religionen wirklich so geführt, daß jeder Gesprächs-

<sup>3</sup> Vgl. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 53–127.

<sup>4</sup> Vgl. V. HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990, 13–108. Höhle legt die geistesgeschichtlichen Wurzeln der gegenwärtigen »Krise der Vernunft« und der postmodernen Relativierung der Wahrheit frei.

<sup>5</sup> Hierfür ist der Boden bereits hinlänglich bereitet. Aus der Fülle der sich — vor allem im anglo-amerikanischen Bereich — in diese Richtung bewegendenden Theologie sei hier nur das Buch von P. F. KNITTER, *Ein Gott — viele Religionen*, Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, genannt. Die dort zu findenden Literaturhinweise belegen die Stärke dieser Strömung vor allem in Nordamerika.

<sup>6</sup> P. F. KNITTER, ebd., 176, hält Offenbarung für eine völlig problemlose Selbstverständlichkeit: »Natürlich entspringt jede Religion einem oder mehreren machtvollen Offenbarungsereignissen.« Positivistischer läßt sich wohl kaum von »Offenbarung« sprechen.

<sup>7</sup> So spricht P. F. KNITTER, ebd., 160, davon, »daß sich durch alle Religionen eine höchste Wirklichkeit offenbart.« Recht hätte Knitter, wenn er unter dieser »höchsten« Wirklichkeit nicht Gott verstünde, sondern die »höchste« Verwirklichungsform von Menschsein in religiöser Leistung, so wie in Hebr. 10,4 die at Opfer als die vor und außer Christus höchste menschliche Verwirklichungsform von Religion gezeichnet werden, die aber gerade nicht das Ziel der Religion erreichen, nämlich Gemeinschaft mit Gott. Knitter versteht darunter aber »eine universale Offenbarung« Gottes als »Grundlage für die Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle und Ausrichtung aller Glauben.« (ebd.)

<sup>8</sup> Vgl. J. HICK, *God Has Many Names*, Philadelphia<sup>2</sup> 1982, 91: »The Eternal One is thus the divine noumenon which is experienced and thought within the different religious traditions as the range of divine phenomena witnessed by the religious history of mankind.« Vgl. auch die Auseinandersetzung mit Hicks Position durch A. KREINER, *Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen*, in: MThZ 41(1990), 21–42.

partner nichts anderes mitzubringen braucht als seine Fähigkeit zum rationalen Diskurs?<sup>9</sup>

Die Frage, um die es hier geht, ist keine Glaubensfrage. Gefordert ist vielmehr ein heuristisches Kriterium, das es erlaubt, die verschiedenen miteinander konkurrierenden Offenbarungsansprüche allein vom Denken her daraufhin abzusuchen, ob das kritische Denken keinen Einwand gegen sie mehr geltend machen kann. Es handelt sich somit um eine Anfrage des kritischen Denkens an den Glauben bzw. an die verschiedenen Offenbarungsansprüche. Sie läßt sich deshalb nur auf ihrem eigenen Feld diskutieren. Deshalb muß sich auch vor dem Forum der Vernunft zeigen, ob die verschiedenen Offenbarungsansprüche auf diese Frage so antworten können, daß kein Widerspruch mehr bleibt zwischen Glauben und Vernunft. Ein Offenbarungsanspruch wird unglaubwürdig, wenn er auf diese Frage nicht zu antworten vermag. Diese Unglaubwürdigkeit muß selbst nicht geglaubt werden.

Auf den folgenden Seiten soll das benannte Problem weiter entfaltet und auf seine Konsequenzen für den interreligiösen Dialog bedacht werden. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist der Gottesbegriff Anselms von Canterbury aus dem *Proslogion*. Er stellt — einfach als Begriff, ungeachtet aller erkenntnistheoretischen Probleme in bezug auf Anselms Argumentation in Hinsicht auf die Wahrheit seines Beweises — eine Hilfe dar zum sachgemäßen Sprechen von Gott vorgängig zur Annahme der christlichen Botschaft oder eines anderen Offenbarungsanspruches. Dieser Begriff soll sodann auf seine Implikationen untersucht werden. Läßt der Gottesbegriff es zu, legitim von einer Möglichkeit göttlicher Offenbarung zu sprechen oder sträubt er sich gegen eine solche Vorstellung? In einem weiteren Schritt sei dann eine Übersetzung der gewonnenen Ergebnisse in eine relational-ontologische Sichtweise gewagt, um daraus Konsequenzen für die Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Offenbarungsansprüchen zu gewinnen. Ich beschränke mich dabei auf die monotheistischen Offenbarungsreligionen.<sup>10</sup>

Methodisch sei die Argumentation »*remoto Christo*«<sup>11</sup> geführt. Mit dieser Anselmischen Argumentationsmethode soll sichergestellt werden, daß nichts anderes in den Diskurs eingebracht werden muß als die eigene Fähigkeit zum kritischen Denken. Nicht Glaubensaussagen einer jeweils anderen Religion sollen auf ihre innere Wahrheit hin

<sup>9</sup> So scheint mir auch das Postulat der Pluralistischen Religionstheologie nach einer »Paritätischen Dialogizität« ernst genommen zu sein. Vgl. R. BERNHARDT im Einleitungskapitel des von dems. hrsg. Sammelbandes *Horizontüberschreitung, Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 11: »Auf allen Ebenen der unmittelbaren Begegnung von Anhängern verschiedener Religionen soll eine mutuale par-cum-pari Struktur herrschen, ein offener (nicht-konfrontativer, nicht-apologetischer) Austausch prinzipiell gleichberechtigter Partner ohne abwertende Vorannahmen über den Andersgläubigen.« Es muß erlaubt sein, in einem solchen Dialog alle Fragen, die das Denken aufwirft und die unabhängig von der Annahme eines religiösen Standpunktes nachzuvollziehen sind, in den Dialog einzubringen.

<sup>10</sup> Das Problem stellt sich bei der Auseinandersetzung mit den fernöstlichen Religionen anders. Sie werden zu fragen sein, wie die Gottferne, die der Mensch im Grunde nicht aushält, durch religiöse Aktivität zu überwinden sein soll. Reicht geschöpfliche Qualität dazu aus?

<sup>11</sup> Zu diesem Anselmischen Begriff vgl. das Kapitel *La signification du »remoto Christo«*, in: M. CORBIN, *La nouveauté de l'incarnation*, Introduction à l'Epistola et au Cur Deus Homo, in ders., *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry* 3, Paris 1988, 58–61.

untersucht werden, sondern die dem natürlichen Denken zugänglichen aus dem Gottesbegriff zu entfaltenden Implikationen in bezug auf die Möglichkeit von Offenbarung.<sup>12</sup>

## II. Anselms Gottesbegriff als Einwand gegen die Rede von Offenbarung

Anselms Gottesbegriff »*aliquid quo nihil maius cogitari possit*«<sup>13</sup> ist der Schlüssel zum Verständnis auch seiner Erlösungslehre.<sup>14</sup> Mit diesem Begriff, dessen Denkfigur in Anselms Erlösungslehre immer wiederkehrt<sup>15</sup>, problematisiert er in *Cur Deus homo* die Rede vom barmherzigen Handeln Gottes.<sup>16</sup> Es sind nicht — wie immer wieder mißverstanden — juristische Prinzipien, die für den Kirchenlehrer eine Erlösung des Menschen problematisch erscheinen lassen, sondern die Einsicht in die Unbegreiflichkeit und Transzendenz Gottes sträubt sich gegen ein unproblematisch verstandenes Handeln Gottes in und an der Welt.

Die Erlösungslehre Anselms, wie sie in *Cur Deus homo* niedergelegt ist, hat ihren Sitz im Leben in der mittelalterlichen Auseinandersetzung mit den Juden und Moslems.<sup>17</sup> Anselm sucht den kleinsten gemeinsamen Nenner mit ihnen (Monotheismus, Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, Unfähigkeit des Menschen, die Erlösung selbst zu wirken, Glaube an Erlösung durch Gott) und abstrahiert methodisch von der christlichen Botschaft<sup>18</sup>, um »*sola ratione*«<sup>19</sup> zu argumentieren. Diese Methode Anselms ist mit Bedacht

<sup>12</sup> Vgl. H. WALDENFELS, *Begegnung der Religionen*, Theologische Versuche I, Bonn 1990, 319: »Wenn die Religionen wahre Heilswege sein wollen, dann müssen sie bereit sein, sich dem Kriterium der Wahrheit zu unterstellen. Das bedeutet zugleich, daß Wahrheitsansprüche bereit sein müssen, sich auszuweisen (vgl. 1 Petr 3,15). Wenn sinnvoll von einem Streit der Religionen die Rede ist, so empfängt dieser daraus seine Würde und seine Relevanz, daß es ein dem Wesen der religiösen Wahrheit angemessener Streit um die Wahrheit der Religion ist.«

<sup>13</sup> *Prosl.* 2 (I,101,5).

<sup>14</sup> Ausführlich habe ich diese These begründet und entfaltet in G. GÄDE, *Eine andere Barmherzigkeit*, Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989.

<sup>15</sup> Zum Zusammenhang von *Cur Deus homo* mit der Gotteslehre des *Proslogion* vgl. ebd., 72–81.

<sup>16</sup> Vgl. *CDH* I,12 (II,70,11–13) »Verum est quod dicis de libertate et voluntate et benignitate illius; sed sic eas debemus rationabiliter intelligere, ut dignitati eius non videamur repugnare.« Ebd. (II,70,14): »... nec benignitas dicenda est quae aliquid deo indecens operatur.« Vollends klar wird die Problematisierung einer möglichen Erlösung durch den Gottesbegriff selbst ebd., I,13 (II,71,15–17): »Si deo nihil maius aut melius, nihil iustius quam honorem illius servat in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse deus.« Ausdrücklich verwendet Anselm hier die Denkfigur aus dem *Proslogion*, um die Unmöglichkeit, eine Zuwendung Gottes zur Welt zu denken, zu begründen.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu die historischen Beiträge von J. GAUSS, *Anselm von Canterbury und die Islamfrage*, in: ThZ 19 (1963), 250–272; dies., *Anselm von Canterbury*, Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen, in: Saeculum 17 (1966), 277–363; dies., *Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm*, in: H. K. Kohlenberger (Hrsg.), *Analecta Anselmiana* 4/2, Frankfurt/M. 1975, 101–109.

<sup>18</sup> Vgl. *CDH* I,10 (II,67,12–16): »Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constat inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.«

<sup>19</sup> Vgl. zu diesem Begriff den sehr lesenswerten Aufsatz von W. CHRISTE, *Sola ratione*, Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury, in: ThPh 60 (1985), 341–375.

so gewählt, daß auch der Andersgläubige seine Argumentation mitvollziehen kann.<sup>20</sup> Das Denken (»cogitare«) ist deshalb der methodische Ausgangspunkt für den Diskurs zwischen den Religionen. Anselm »wollte dabei mit dem ›ignorans‹, dem ›infidelis‹ und ›fidelis‹ gleichermaßen ins Gespräch kommen. Alle Beteiligten sollten nichts anderes mitbringen müssen als ihr eigenes Denken.«<sup>21</sup> Denn es ist einzig das Denken, das es erlaubt, wahre von falschen Aussagen zu unterscheiden, weil es Aussagen, die einen kontradiktorischen Widerspruch enthalten, nicht als wahre Aussagen zulassen kann. Dabei hat der Diskurs nur dann einen Sinn, wenn zunächst offen bleibt, ob die zur Diskussion stehenden Positionen einen kontradiktorischen Widerspruch enthalten und sich deshalb von beliebigen Behauptungen nicht unterscheiden lassen.

Das methodische Vorgehen Anselms in seiner Soteriologie ist das gleiche wie das in seiner Gotteslehre. Mit seinem Gottesbegriff will er ja zeigen, daß auch der »Ungläubige« ihn verstehen (»intelligere«) kann.<sup>22</sup> Anselm hält es für notwendig, einem Menschen im voraus zu dessen Glaubenszustimmung angeben zu können, was mit dem Wort »Gott« gemeint ist<sup>23</sup>, bzw. was nicht damit gemeint sein kann (nämlich alles, was man denken kann<sup>24</sup>). Was sich in der Erlösungstheologie Anselms gegenüber der Gotteslehre ändert, ist nicht die Methode, sondern der vorgestellte Gesprächspartner, mit dem der Kirchenlehrer sich auseinandersetzt. Im *Proslogion* war es der »insipiens«, der Gottes Dasein leugnet, in *Cur Deus homo* sind es nun die »infideles«, religiöse Menschen, die aber die christliche Botschaft ablehnen.

Es ist nun der Gottesbegriff, der für Anselm ein Heilshandeln Gottes problematisch werden läßt. Das versucht er in *Cur Deus homo* seinem fiktiven Gesprächspartner *Boso*, der die Einwände der »infideles« vorträgt, zu vermitteln. Wie läßt sich — wie die Offenbarungsreligionen das zu tun meinen — Gottes Unbegreiflichkeit mit seiner Vermittlung zur Welt vereinbaren? Welche Antwort geben die einzelnen Offenbarungsansprüche auf diese Frage? Ist es nicht gerade das ureigenste Anliegen des Islam und des Judentums, gegenüber dem christlichen Inkarnationsglauben Gottes Unbegreiflichkeit und Transzendenz wahren zu wollen? Sehen doch diese beiden Religionen durch die zentralen christli-

<sup>20</sup> Hierin konvergierten die mittelalterlichen Gesprächspartner. Vgl. G. v. D. PLAAS, *Des hl. Anselm »Cur Deus Homo« auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters*, in: Divus Thomas 8(1930), 21: »Die Juden Afrikas und Spaniens nahmen ... zur Grundlage ihrer Auseinandersetzungen die aristotelische Philosophie und versuchten, alle Glaubenssätze des Koran und der Heiligen Schrift mit den philosophischen Grundsätzen in Einklang zu bringen. ... Als erster suchte *Saadja Fajjumi* die jüdische Theologie in einem Systeme darzustellen. Sein oberster Grundsatz ist, daß neben der Tradition und der Schrift auch die *menschliche Vernunft* maßgebend sei, und der Mensch habe deshalb nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, zu prüfen, ob die Glaubenssätze auch mit den Prinzipien der gesunden Vernunft vereinbar seien.«

<sup>21</sup> K. KIENZLER, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981, 18.

<sup>22</sup> Vgl. *Prosl.* 2 (I,101,13–15): »Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est.«

<sup>23</sup> Anselm will zeigen, daß die Behauptung, Gott sei nicht, in sich einen kontradiktorischen Widerspruch enthält. Vgl. *Prosl.* 3 (I,102,6–8): »Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest.« Gott selbst kann nicht gedacht werden. Weil aber die Behauptung, Gott sei nicht, in sich widersprüchlich ist, kann gedacht werden, daß Gott ist. M.a.W.: Gottes Nichtsein kann nicht gedacht werden.

<sup>24</sup> Vgl. *Prosl.* 15 (I,112,14f.): »Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit.«

chen Dogmen der Trinität und der Menschwerdung Gottes die Absolutheit, die Einzigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes gefährdet.<sup>25</sup> Seit jeher richten sie an die Christen die Frage, wie sich der Glaube an die Inkarnation Gottes mit seiner Transzendenz und wie sich ein trinitarisches Gottesverständnis mit der Einzigkeit Gottes vereinbaren lasse.<sup>26</sup> Umgekehrt sei nun die Frage erlaubt, wie sich Offenbarung mit der Absolutheit Gottes vereinbaren läßt.<sup>27</sup>

### III. Relational-ontologische Überlegungen

Der Gottesbegriff Anselms will die schlechthinnige Transzendenz und Absolutheit Gottes zum Ausdruck bringen. Er sagt aus, daß Gott nicht Teil der Wirklichkeit im ganzen ist. Gott fällt selbst nicht unter den Seinsbegriff.<sup>28</sup> Seine Weise zu sein, ist in jeder Hinsicht von der Seinsweise jeder geschöpflichen Wirklichkeit verschieden.<sup>29</sup> Wäre es nicht so, dann wäre etwas Größeres als Gott denkbar.<sup>30</sup>

Wenn einmal gedacht ist, daß Gott nicht gedacht werden kann, sondern nur das von ihm Verschiedene, dann impliziert dieser Gedanke, daß Gott auch nicht bezogen auf die Welt gedacht werden kann. Problemlos läßt sich das aus dem Anselmischen Gottesbegriff zu erhebende Gott-Welt-Verhältnis in relational-ontologischen Kategorien aussagen.<sup>31</sup> Alles, was gedacht werden kann, also alles Geschöpfliche und damit von Gott Verschiedene, läßt sich zugleich als »restloses Bezogensein«<sup>32</sup> auf Gott aussagen, so daß dieses Bezogensein nicht wie ein Akzidenz zum Sein der Welt hinzukommt, sondern

<sup>25</sup> Die jüdisch-islamische Kritik am christlichen Glauben hatte — wie die zahlreichen Dokumente belegen — stets in der Wahrung der Transzendenz und Absolutheit Gottes ihr erkenntnisleitendes Interesse. Vgl. z.B. die Argumentation eines philosophisch gebildeten Juden bei GISLEBERT CRISPINUS, *Disputatio Christiani cum Iudaeo*, PL 159, col. 1028: »Si nulla apud Deum est transmutatio, nec ulla vicissitudinis obumbratio, quomodo penes eum tanta rerum fieri potest alteratio, ut Deus homo fiat, Creator creatura et incorruptibilis credatur factus esse corruptela?«

<sup>26</sup> Einen guten Einblick in den Stand der Dinge im Mittelalter bietet die Fülle des von J. GAUSS, a. a. O., ausgearbeiteten historischen Materials.

<sup>27</sup> Vgl. J. GAUSS, ebd., 322: »Je mehr die Theologen und Gelehrten des Judentums und des Islams ihre Glaubenslehre von Gott und der Schöpfung mit der philosophischen Vernunft in Einklang setzten, um so dringlicher erhob sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Philosophie.

<sup>28</sup> So sagt ANSELM bereits *Monol.* 27 (I,45,4f): »Constat igitur quia illa substantia nullo communi substantiarum tractatu includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur.« Eine Gemeinschaft von Gott und Schöpfung kann nicht gedacht werden.

<sup>29</sup> Vgl. *Monol.* 26 (I,44,17–19): »Unde, si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.«

<sup>30</sup> Vgl. *Prosl.* 15 (I,112,14–17): »Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.«

<sup>31</sup> Zur Anwendung des Relationsbegriffes durch Anselm vgl. P. GILBERT, *Dire l'Ineffable. Lecture du »Monologion« de S. Anselme*, Paris 1984.

<sup>32</sup> Zu diesem Begriff vgl. P. KNAUER, a. a. O., 30–42. Er will zum Ausdruck bringen, daß alles geschöpfliche Sein sich in jeder Hinsicht (restlos) dadurch vom Nichts unterscheidet, daß es als Bezogensein auf einen von ihm verschiedenen dieses Bezogensein ontologisch konstituierenden Terminus zu verstehen ist. Dieses Bezogensein in Verschiedenheit ist nur ein anderes Wort für »geschöpflich«.

schlechthin mit ihm identisch ist.<sup>33</sup> Geschöpflichkeit ist somit nicht aufzufassen als Ergebnis einer Relation Gottes *ad extra*, auch nicht als eine Sein auslösende Ursache am Anfang der Welt, sondern als ein die Welt in jeder Hinsicht und zu allen Momenten bestimmender Sachverhalt, der sich höchst angemessen als Relation aussagen läßt.<sup>34</sup>

Wenn die Welt nun in ihrer Unterschiedenheit vom Nichts im strengen Sinne als *rest-loses Bezogensein auf Gott in restloser Verschiedenheit von ihm* auszusagen ist, dann bleibt es schlechthin ausgeschlossen, daß die Welt als konstitutives Worauf eines Bezogenseins Gottes auf sie gedacht werden kann. Der Gottesbegriff, wie er von Anselm formuliert worden ist, impliziert ein streng einseitiges Bezogensein der Welt auf Gott.<sup>35</sup> Wenn Gott »*aliquid quo nihil maius cogitari possit*« ist, dann kann er keinesfalls bezogen auf die Welt gedacht werden, ohne diesem Gottesbegriff zu widersprechen. Dies ist letztlich der Grund, warum Anselm sich in *Cur Deus homo* — im Unterschied zu Juden und Moslems — eine Erlösung »*sola misericordia*« nicht vorstellen kann.<sup>36</sup> Sie wäre »*deo indecens*«<sup>37</sup>, und zwar nicht aus juristischen Zwängen, sondern weil sie der Transzendenz und Absolutheit Gottes widerspräche. Wird Gott auf die Welt bezogen gedacht, dann wird er Teil der Gesamtwirklichkeit und ist damit nicht mehr als »*aliquid quo nihil maius cogitari possit*« verstanden. Gott würde damit selbst von der Welt abhängig, weil sein Bezogensein auf die Welt durch diese ontologisch konstituiert werden würde.

Dieser dem natürlichen Denken erkennbare Sachverhalt wird in der Regel in den meisten theologischen Entwürfen nicht reflektiert und auf seine Konsequenzen für die Behauptung einer Offenbarung Gottes hin bedacht.<sup>38</sup> Geradezu eine Sonderstellung nimmt die Glaubenstheologie P. Knauers ein.<sup>39</sup> Knauer problematisiert auf dem Hintergrund dieser philosophischen Einsicht konsequent das Sprechen von Offenbarung<sup>40</sup> und gewinnt damit das entscheidende Kriterium, um zwischen nur behauptetem und wirklich als solchem verstehbaren Wort Gottes zu unterscheiden. Denn zunächst wird jeder Offenbarungsanspruch durch die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des

<sup>33</sup> Vgl. P. GILBERT, a. a. O., 71: »l'être par essence en relation dépend de l'être qui, plénitude d'être et d'intelligibilité, est seul par soi.«

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 126: »La création n'est pas seulement un instant au seuil temporee des choses, mais aussi une relation qui fonde les êtres en leur réalité continue, présente.« Bestätigt wird diese Sicht auch von Y. CATTIN, *La preuve de Dieu*. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury, Paris 1986, 185: »Le Monde et l'homme n'existent jamais sans un pré-supposé fondamental, qui est une relation actuelle (et non pas seulement originelle) à un Dieu créateur.«

<sup>35</sup> Vgl. Y. CATTIN, ebd., 185: »Il y a d'une part un absolu qui n'est relatif à rien, que ne cesse jamais d'être absolu, et d'autre part un relatif dont tout l'être consiste à être relatif, sans jamais être absolu.«

<sup>36</sup> Vgl. dazu meine ausführliche Begründung a. a. O., 121–212.

<sup>37</sup> *CDH* I, 12 (II, 70, 14).

<sup>38</sup> Der Sachverhalt des einseitigen Bezogenseins der Welt auf Gott ist auch THOMAS VON AQUIN geläufig. Vgl. z. B. *S. th.* I c 13 a 7 c: »Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas; sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum.« Ausdrücklich begründet Thomas die Einseitigkeit der Relation damit, daß Gott sonst nicht mehr »extra totum ordinem creaturae« wäre, sondern als Teil der Gesamtwirklichkeit begriffen würde. Allerdings hält Thomas die Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott nicht konsequent durch, indem er von dort aus die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes problematisierte.

<sup>39</sup> A. a. O.

<sup>40</sup> Ebd., 83–91.

Geschaffenen auf Gott radikal in Frage gestellt.<sup>41</sup> Knauer ist sich durchaus bewußt, wie befremdlich diese Einsicht auf den religiösen Menschen wirken muß und wie schnell sie verdrängt wird, um die eigene Glaubenssicherheit nicht zu gefährden.<sup>42</sup> Doch besteht er unerbittlich auf dieser Infragestellung jeder Rede von Offenbarung durch den Gottesbegriff selbst.

In der Tat würde die Annahme einer realen Relation Gottes auf das Geschaffene entweder die Geschöpflichkeit der Welt leugnen oder aber Gott zum Teil der Wirklichkeit im ganzen machen. Damit aber würde man weder der Wirklichkeit der Welt noch Gottes Gottsein gerecht. Seine Absolutheit wäre nicht gewahrt.<sup>43</sup>

Denn *entweder* ist Gott mit seinem Bezogensein auf die Welt selbst identisch (dies wäre der an sich richtig gedachte aber zunächst noch problematische Gedanke der *Selbstmitteilung* Gottes), dann aber stellt sich die Frage: Ist die Welt der ontologisch konstituierende Terminus dieser Relation? Wird diese Frage bejaht, dann steht diese Bejahung im Widerspruch zum Gottsein Gottes. *Oder* dieses Bezogensein Gottes ist nicht mit Gott selbst identisch, dann ist es geschöpflich und kann deshalb nicht das Heil des Menschen sein. Zugleich wäre das andere Problem aber nicht ausgeräumt, sondern nur verschoben; denn es stellte sich immer noch die Frage nach der Möglichkeit, eine reale Relation Gottes auf diese von ihm verschiedene — weil geschöpfliche — Relation zu denken.

<sup>41</sup> Vgl. P. KNAUER, »Neuer Wein in neue Schläuche«, Welches neue Vorverständnis bringt die christliche Botschaft mit sich?, Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie, Vorträge anlässlich des Bonner Hermeneutischen Symposiums 1985, hrsg. v. A. H. J. Gunneweg u. H. Schröder, Bonn 1986, 65: »Denn im Glauben geht es doch darum, daß Menschen Gemeinschaft mit Gott haben. Aber wie läßt sich noch eine Gemeinschaft mit Gott aussagen, wenn es keine reale Relation Gottes auf die Welt geben soll?«

<sup>42</sup> Vgl. ebd.: »Sobald man nur ahnt, in welche Schwierigkeiten die Behauptung von der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott führen kann, liegt es nahe, diese ganze Lehre nicht mitzumachen. Weil diese Lehre alles im Glauben in Frage zu stellen scheint, provoziert die Erinnerung an sie gelegentlich sogar heftige Zornesausbrüche. Es ist ja viel plausibler, sich Gott als einen dynamischen Bundesgott vorzustellen, für den es überhaupt kein Problem ist, seinen Geschöpfen Offenbarungen mitzuteilen.«

<sup>43</sup> Das Problem wird grundsätzlich auch von W. KERN, a. a. O., 525, gesehen: »Aufgrund seiner Unveränderlichkeit ist von Gott auszuschließen eine Beziehung zu Welt, die als ein Mehr an Wirklichkeit, wie ein Akzidens, zu seinem Sein hinzuträte. ... eine wirkliche Beziehung Gottes zur wirklichen Welt wäre doch abhängig von der Wirklichkeit der Welt als ihrer notwendigen Bedingung, u. damit wäre Gott selbst nicht mehr der Unendlich-Unbedingte, der von allem Nicht-Göttlichen absolut Unabhängige.« Kern versucht das Problem nun dadurch zu lösen, daß er ebd. die Frage stellt: »Besteht eine solche Bedingtheit u. Abhängigkeit Gottes aber auch dann, wenn der welt-wollende Wille Gottes sich durch die Wirklichkeit u. Wirksamkeit seiner Freiheitsentscheidung (...) so rein dynamisch u. prospektiv auf die Welt bezieht, daß deren Wirklichkeit, in sich betrachtet, sich *nur konsekutiv* — *nicht konstitutiv* — zu der wirklichen Beziehung Gottes zur (so!) wirkl. Welt verhält?« (Hervorhebung von mir) Kern will diese Frage bejahen. Doch sei dann die Frage erlaubt, woher Kern einen welt-wollenden Willen Gottes in philosophischer Reflexion abzuleiten vermag. Abgesehen vom Glauben läßt sich nur von der Welt auf Gott schließen, nicht aber umgekehrt von Gott auf die Welt. Daß die Welt sich »nur konsekutiv« zu einer Relation Gottes auf sie verhält, läßt sich nirgendwo an der Welt ablesen. Zudem setzt der Begriff »Relation« notwendig den des konstitutiven Terminus voraus. Er macht sonst keinen Sinn. Schließlich fordert der Begriff der Geschöpflichkeit keineswegs die Vorstellung von einem Bezogensein Gottes auf die Welt oder von einem welt-wollenden Willen Gottes. Sie kann problemlos als restloses Bezogensein auf Gott in restloser Verschiedenheit von ihm ausgesagt werden. Vgl. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, a. a. O., 30–83.

#### IV. Konsequenzen für den interreligiösen Dialog

Der Glaube will — soll er in jeder Hinsicht verantwortbar sein — auch vor dem Forum der Vernunft verantwortet werden. Die Wahrheitsfrage ist deshalb nicht suspendierbar. Jede religiöse Botschaft tritt mit dem Anspruch an den Menschen heran, glaubwürdig zu sein. Der Adressat der Botschaft wird durch sie eingeladen, sich im Leben und im Sterben auf sie zu verlassen. Die Verantwortung eines jeden Verkündigers ist dementsprechend beträchtlich. Dieser muß sich unabhängig von seiner persönlichen Integrität die Frage gefallen lassen: »Ist Deine Botschaft auch wahr?«. Und er muß bereit sein, auf die Fragen seines Adressaten zu antworten. Dabei muß er es diesem überlassen, ob er seine Fragen in befriedigender Weise beantwortet findet.

Eine religiöse Botschaft tritt zunächst nicht in den Dialog mit konkurrierenden Botschaften, sondern mit Menschen, die sie einlädt, sich mit ihrer ganzen Existenz dieser Botschaft anzuvertrauen. Eine solche Einladung kann verantwortbar nur mit Wahrheitsanspruch vorgetragen werden. Es muß erlaubt sein, diesen Wahrheitsanspruch zu prüfen.

Allerdings kann von seiten des Adressaten nicht ein Beweis für die verkündigte Wahrheit gefordert werden. Sie soll ja geglaubt werden. Dem Hörer muß vielmehr gezeigt werden können, daß eine derartige Forderung nicht mit Recht an die Botschaft herangebracht wird. Mit Recht aber kann er erwarten, daß auf die Einsprüche des kritischen Denkens gegen die in Frage stehende Botschaft solche Antworten gegeben werden, die seine Einwände gegenstandslos machen. Eine solche Entkräftung der Einwände ist keinesfalls mit einem positiven Beweis der Wahrheit der Botschaft zu verwechseln. Sind solche Antworten grundsätzlich nicht möglich, dann verdient die Botschaft keinen Glauben. Solange sich Einwände mit Recht auf die Vernunft berufen können, ist die Unglaubwürdigkeit dieser Position vor dem Denken manifest. Der Mensch, der sich dennoch — also wider bessere Einsicht — dieser Botschaft mit seiner ganzen Existenz anvertraute, würde sich selbst nicht gerecht werden.

Die Wahrheitsfrage ist in erster Linie kognitiv-epistemologisch anzugehen. Es geht nicht an, sie — wie das bei manchen Anhängern der Pluralistischen Religionstheologie geschieht — auf praktische Verifikationskriterien zu reduzieren.<sup>44</sup> Wer nach Wahrheit fragt, dem ist der vorgetragene Wahrheitsanspruch zunächst *frag-würdig* und *frag-würdig* zugleich. *Fragwürdig* ist er ihm, weil er ihm ob seines Geltungsanspruches nicht gleichgültig sein kann. Jeder Mensch hat prinzipiell ein Recht auf Gehör und wird damit gewürdigt, daß er tatsächlich angehört wird. *Fragwürdig* ist ein Wahrheitsanspruch, wenn der Hörer darin ein Widerspruchsproblem zu erkennen meint, der bei ihm einen Denkprozeß auslöst und weiterfragen läßt mit dem Ziel, dieses Widerspruchsproblem von ei-

<sup>44</sup> P. F. KNITTER, a. a. O., 194, nennt folgende »Wahrheitskriterien«: »1) Das *persönliche* Kriterium: Rührt die Offenbarung der Religion ... das Herz des Menschen an? Erschüttert sie das Gefühl, wühlt sie die Tiefen des Unbewußten auf? 2) Das *intellektuelle* Kriterium: Stellt die Offenbarung die Vernunft zufrieden und erweitert sie den geistigen Horizont? Ist sie dem Verstand zugänglich und logisch in sich? Vermehrt sie die Dimensionen des Verstehens? 3) Das *praktische* Kriterium: Fördert die Botschaft die psychische Gesundheit des einzelnen, seinen Sinn für Werte, Ziele und für Freiheit? Fördert sie insbesondere das Wohlergehen, die Befreiung aller Völker ...?«

nem wirklichen kontradiktorischen Widerspruch zu unterscheiden. Ein solcher darf nicht zugelassen werden, es sei denn unter Aufgabe des Wahrheitsanspruches.

Man könnte einwenden, die hier beschriebene Vorgehensweise sei eine typisch abendländische Methode der Wahrheitserkenntnis. In diesem Sinne äußert sich W. C. Smith.<sup>45</sup> Er fordert eine neue Verstehensweise und eine neue Weise der Epistemologie. »Eine solche Verstehensweise wird besonders das simple Klassifikationsmodell »wahr-falsch« als allzu vereinfachend hinter sich lassen. Diese schlichte »wahr-falsch«-Dichotomie wurde im Westen nicht nur durch den wissenschaftlichen Rationalismus begünstigt, sondern auch ... von der frühen Kirche und ihrer herrschenden Ideologie (...) und bis zu einem gewissen Grad auch vom klassischen griechischen Denken.«<sup>46</sup> Nun beansprucht Smith jedoch selbst für seine Aussagen, daß sie nicht wahr und falsch zugleich sein können. Zudem ist zu bestreiten, daß das abendländische diskursive Denken so undifferenziert ist, wie Smith es darstellt.<sup>47</sup> Zur Sache selbst ist zu sagen, daß die Botschaft fremder Religionen auch an abendländisch denkende Menschen herantritt. Diese müssen dasselbe Recht haben, von ihrem Wahrheitsverständnis her diese Botschaften zu befragen, wie man es einem Inder einräumen muß, der mit der christlichen Botschaft konfrontiert wird. Auch sie ist nur recht verkündigt, wenn sie auf sein Denken in dialogischer Weise einget.<sup>48</sup>

Nun behaupten Juden, Christen und Moslems gleichermaßen, durch eine göttliche Offenbarung von Gott angesprochen zu sein. Alle drei Offenbarungsansprüche sind zunächst Behauptungen. Der denkende Mensch, der mit diesen Behauptungen konfrontiert

<sup>45</sup> Vgl. W. C. SMITH, *Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen*. in: R. Bernhardt (Hrsg.), *Horizontüberschreitung*, a. a. O., 156–174.

<sup>46</sup> Ebd., 166f. Ähnlich wie Smith argumentiert auch P. F. KNITTER, a. a. O., 172–182. Er optiert für ein Aufgeben der klassischen auf dem Nichtwiderspruchsprinzip beruhenden Wahrheitserkenntnis und fordert ein »Modell der relationalen Wahrheit«, das scheinbar gegensätzliche Aussagen als komplementär versteht. »Jede Glaubensanschauung, jede Glaubenslehre muß daher durch Glaubensüberzeugungen geklärt und berichtigt werden, die auf den ersten Blick das Gegenteil behaupten.« (179). Nun gibt es dialektische Methoden zur Wahrheitserkenntnis seit der antiken Philosophie. Sie sind insofern nichts Neues. Problematisch wird Knitters Auffassung, wenn er a priori der Vernunft die Möglichkeit absprechen will, gegenüber einem kontradiktorischen Widerspruch Aussagen als falsch auszuscheiden.

<sup>47</sup> Wahrheitsbegriff und -kriterien der Pluralistischen Religionstheologie scheinen auf der Linie postmoderner Geisteshaltung zu liegen. Vgl. V. HÖSLE, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in: Philosophie und Begründung, hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M 1987, 212–267. Hösle stellt »die relativistische Überzeugung von der Unmöglichkeit einer letzten Begründung durch die Vernunft, von der Hypothetizität aller Erkenntnis, von der Perspektivität aller Wahrheit, von der Subjektivität aller Wertenscheidungen« als »grundlegendes Prinzip« unserer Zeit fest (215). Ebd.: »Wenn nun ... eine rationale Begründung der letzten Prinzipien nicht möglich ist, so bleibt gar nichts anderes übrig, als diese letzten Prinzipien durch außer-rationale Mittel der Diskussion zu entziehen.« G. ESSEN, *Die Wahrheit ins Spiel bringen ...*, Bemerkungen zur gegenwärtigen Diskussion um eine Theologie der Religionen, in: Pastoralblatt 44(1992), 132, stellt fest, daß die Kategorie »Pluralismus«, die zunächst einfach eine Erfahrungswirklichkeit meint, in der Pluralistischen Religionstheologie »als ein quasi-apriorisches, heuristisches Prinzip für die gesamte Entfaltung ihres Entwurfes ... fungiert.« So mag es nicht ganz unbegründet sein, in der Forderung nach einem neuen Wahrheitsbegriff (»anything goes«?) den Versuch zu sehen, dieses Prinzip »Pluralismus« durch außer-rationale Mittel der Diskussion zu entziehen. Es kann jedoch nicht legitim sein, eine Epistemologie deshalb abzulehnen, weil sie zu Einsichten führt, die a priori unerwünscht sind.

<sup>48</sup> Man würde sonst einem Adressaten der Verkündigung nicht nur sagen: »Was du glaubst ist falsch«, sondern »Wie du denkst ist falsch«. Solches müßte aber nachgewiesen werden. Legitim ist es allerdings, das Vorverständnis, das ein Mensch mitbringt, in Frage zu stellen. Umgekehrt kann es von seiten des Adressaten für einen fruchtbaren Dialog notwendig sein, das eigene Vorverständnis in Frage stellen zu lassen.

wird, kann keinen Beweis für die Wahrheit dieser Behauptungen fordern. Sie möchten ja geglaubt werden. Deshalb wäre die Forderung nach einem Beweis erwiesenermaßen unsachgemäß. Gleichwohl kommt der kritischen Vernunft gegenüber diesen Behauptungen eine »Filterfunktion« zu, »die ihr von niemand streitig gemacht werden darf.«<sup>49</sup> Ohne diese Funktion wäre es in der Tat völlig beliebig, welchem Offenbarungsanspruch man sich anvertrauen soll. Welcher anderen Instanz als der kritischen Vernunft sollte die Aufgabe zufallen, zu Unrecht erhobene Offenbarungsansprüche auszuschneiden? Sie allein »ist in der Lage, Mißverständnisse und Verfälschungen in bezug auf die Glaubensverkündigung als der Vernunft widersprechend auszuschneiden. *Nichts kann geglaubt werden, was einer ihre Autonomie wahren Vernunft widerspricht.*«<sup>50</sup> Die Forderung, einer Botschaft Glauben zu schenken, die von vornherein im Widerspruch zu vernünftiger Einsicht steht, käme der Zumutung gleich, die dem Denken eigene Autonomie aufzugeben. Darüber sollte mit pluralistischen Religionstheologen ernsthaft gesprochen werden.

Die Behauptung einer religiösen Botschaft, von Gott geoffenbart zu sein, widerspricht nach den hier entfaltenen Gedanken durchaus der kritischen Vernunft. Es reicht nicht aus, ihren Wahrheitsgehalt daran zu prüfen, ob sie in irgendeiner Weise einen »soteriologischen« Prozeß befördert.<sup>51</sup> Auch ein mit natürlichen Augen erkennbarer Befreiungsprozeß ist noch nicht eo ipso ein soteriologischer. Vielmehr muß umgekehrt argumentiert werden. Ein Befreiungsprozeß kann als soteriologischer Prozeß begriffen werden, wenn die ihn auslösende Botschaft wirklich als Wort Gottes verstehbar ist, d. h. wenn es nicht gelingt, sie anders als willkürlich abzulehnen.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, a. a. O., 395. Diese »Filterfunktion« der kritischen und autonomen Vernunft gegenüber dem Glauben darf nicht mit einer Stützfunktion verwechselt werden. Eine solche besitzt die Vernunft nicht. Der christliche Glaube verfügt über keine Stützen außerhalb des Glaubens.

<sup>50</sup> Ebd., 395f. Der christliche Glaube und die kirchliche Lehrverkündigung haben daran immer festgehalten. Sie fordern kein Verstandesopfer. Das kirchliche Lehramt läßt geradezu freimütig dazu ein, den Inhalt der christlichen Botschaft darauf zu prüfen, ob er im Widerspruch zur Vernunft steht. Vgl. I. Vatikanum, *Dei Filius*, DS 3017: »Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero umquam contradicere.«

<sup>51</sup> So J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, London <sup>2</sup>1988, 44. Das Problem wird von P. SCHMIDT-LEUKELE, *Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen*, Zum Problem dialogischer Lernfähigkeit auf der Basis eines christologischen Ansatzes, in: MThZ 41(1990), 43–71, durchaus gesehen, z. B. 62f, doch nicht gelöst, weil der Gedanke der heilshaften Immanenz Gottes nicht wirklich problematisiert wird. Eine Lösung kann nur in Sicht kommen, wenn die Erkenntnisordnungen des Glaubens und der Vernunft streng voneinander unterschieden und nicht immerzu miteinander vermischt werden. Was ich abgesehen vom Glauben von Gott erkenne, ist nur seine Abwesenheit. Seine Anwesenheit wird mir allein im Glauben mitgeteilt. Eine solche Botschaft muß sich aber daraufhin prüfen lassen, ob sie tatsächlich als Wort Gottes verstehbar ist, d. h. ob sie mißverstanden ist, wenn sie nicht als Wort Gottes angenommen wird. M. a. W.: Eine Mitteilung der Nähe Gottes muß selbst zeigen können, daß sie sich von einer bloß beliebigen Behauptung der Anwesenheit Gottes unterscheidet. Sie muß verständlich machen, daß es nicht gelingt, sie anders als willkürlich abzulehnen.

<sup>52</sup> Hier scheint auch eine wichtige Problematik der Theologie E. DREWERMANN'S zu liegen. Vgl. dazu G. L. MÜLLER, *Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung*, Anfragen an Eugen Drewermann, in: MThZ 43(1992), 69: »Ob aber ein bestimmtes soteriologisches Modell theologisch verantwortet werden kann, entscheidet sich nicht an den wirklichen oder vermeintlichen positiven und negativen Konsequenzen für das seelische Gleichgewicht des Menschen, ... sondern an der Möglichkeit der Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Wahrheitsanspruch des biblischen und des kirchlichen Bekenntnisses.« Dieser Wahrheitsanspruch selbst muß jedoch auch vor der Vernunft verantwortet und nicht nur behauptet werden.

Die oft als trivial selbstverständlich hingestellte Vorstellung, Gott sei in einem offenbaren Handeln auf ein Geschöpf bezogen, muß mit allem Nachdruck zurückgewiesen werden. Es ist vom Standpunkt des kritischen Denkens her nicht zu erkennen, wie die Schrift Israels für sich allein betrachtet oder der Koran als Wort Gottes im Sinne seiner Selbstmitteilung verstehbar sein sollen.<sup>53</sup> Es soll nicht a priori ausgeschlossen werden, daß die beiden Botschaften auf diese Frage eine Antwort finden können. Doch bislang sind beide Offenbarungsansprüche anscheinend nicht in der Lage, auf die Problematisierung des Offenbarungsbegriffs durch den Gottesbegriff zu antworten. Denn es ist der philosophische Gottesbegriff selbst, der die Rede von Offenbarung als menschliche Illusion entlarvt. Es ist also nicht ein religiöser Anspruch, der dem anderen die Existenzberechtigung abspricht; vielmehr meldet sich die kritische, dem Menschen von Natur aus zukommende Vernunft zu Wort und erhebt Einspruch gegen die Zumutung eines kontradiktorischen Widerspruchs. Solange nicht gezeigt wird, daß ein Offenbarungsanspruch sich von der Behauptung eines kontradiktorischen Widerspruchs unterscheiden läßt, verdient dieser Anspruch keinen Glauben.

Derselbe Einwand kann selbstverständlich auch der christlichen Botschaft gegenüber geltend gemacht werden. Denn auch sie behauptet ja mit ihrem Offenbarungsanspruch eine reale Relation Gottes auf die geschöpfliche Welt. Doch scheint sie als einzige Glaubensbotschaft in der Lage zu sein, auf die Problematisierung des Offenbarungsbegriffs zu antworten. Denn sie verkündet mit ihrem Offenbarungsanspruch nicht eine als trivial selbstverständlich vorgestellte Relation Gottes auf die Welt, für die diese der konstitutive Terminus wäre. Vielmehr verkündet sie das Hineingenommensein der Welt in eine vorgängig zu ihr bestehende reale Relation Gottes auf Gott. Das von der christlichen Botschaft vorausgesetzte trinitarische Gottesverständnis erlaubt es, von einer realen Relation Gottes zum Geschöpf zu sprechen, weil das konstituierende Worauf dieses Bezogenseins nicht ein Geschöpf ist, sondern der *Logos*, dem Gott von Ewigkeit her in Liebe zugewandt ist.

Dieses im strengen Sinne als Glaubensmysterium zu verkündigende trinitarische Gottesverständnis ist die vom Wort Gottes selbst *mit*-mitgeteilte Möglichkeitsbedingung, die den Einwand des Denkens gegen die Rede von Offenbarung im Konfrontiertsein mit der christlichen Botschaft entkräftet. Gegenüber der christlichen Botschaft vermag das Denken seinen Einwand gegen Offenbarung nicht mehr aufrecht zu erhalten. Das von den Christen verkündigte Wort Gottes macht sich dem Hörer gegenüber selbst verständlich.<sup>54</sup> Es gelingt nicht, die christliche Offenbarungsbotschaft anders als willkürlich abzulehnen.

<sup>53</sup> Zu einfach macht es sich H. KÜNG, wenn er dem Koran durchaus einen Wort-Gottes-Charakter zuschreiben will. Vgl. ders. u. a., *Christentum und Weltreligionen*, Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München 1984, 65. Er ermittelt ihn aus inhaltlichen Ähnlichkeiten mit den atl Büchern. An keiner Stelle problematisiert er den Offenbarungsbegriff und fragt, wie denn Muhammed (oder auch ein atl Prophet) als konstitutiver Terminus eines Bezogenseins Gottes verstanden werden kann.

<sup>54</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen <sup>5</sup>1986, 497: Die Botschaft von Christus »gibt nicht nur an, was der christliche Glaube glaubt, sondern auch den Grund dafür, daß geglaubt wird. Die Theologie des Gekreuzigten gibt Antwort auf die Frage nach Inhalt und Ursprung des christlichen Glaubens. Sie ist *formal* eine Verständigung des Glaubens mit sich selbst über sich selbst.« Dieses Sich-selbst-verständlich-Machen der christlichen Botschaft ist — wie Jüngel weiter ausführt — nur aufgrund des trinitarischen Gottesverständnisses möglich.

»Gemeinschaft mit Gott bedeutet, in eine Relation Gottes auf Gott aufgenommen zu werden. die selber Gott ist. Dann bleibt das Geschöpf Geschöpf, und Gott bleibt Gott, und doch sind beide miteinander verbunden.«<sup>55</sup>

Nur so scheint es möglich zu sein, von Offenbarung in einer Weise zu sprechen, daß die Absolutheit und Unbegreiflichkeit Gottes gewahrt bleiben. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes wird offenbar, daß der Mensch in das innergöttliche Verhältnis des »Vaters« zum »Sohn« hineingenommen ist, das wir Christen den »Heiligen Geist« nennen. In der glaubenden Begegnung mit Jesus *ereignet* sich Gott selbst als Liebe<sup>56</sup> und nicht eine Mitteilung Gottes über Gott oder die Welt, wie ein triviales Wort-Gottes-Verständnis es nahelegt.

Der philosophische Gottesbegriff, wie er von Anselm formuliert ist, läßt nur unüberbietbare Aussagen über Gott zu. Jede Nicht-Anerkennung der Gottheit Gottes impliziert zugleich die Weigerung, die Welt als geschöpflich anzuerkennen. In solcher Weigerung bestünde auch die trivial-selbstverständliche Annahme eines Bezogenseins Gottes auf die Welt, für das diese das konstitutive Worauf wäre. Der Begriff »aliquid quo nihil maius cogitari possit« impliziert somit die Lehre von der Einseitigkeit des Bezogenseins aller geschöpflichen Wirklichkeit auf Gott.

Diese Einsicht hat sich als heuristisches Kriterium erwiesen, um zwischen als Wort Gottes verstehbaren und nicht verstehbaren Offenbarungsansprüchen zu unterscheiden. Sie taugt somit zur Auseinandersetzung mit den Offenbarungsansprüchen und läßt herausfinden, ob ein solcher sich von einer beliebigen Behauptung unterscheiden läßt. Auch in der Auseinandersetzung mit den Religionen gilt es, bei der Wahrheit zu bleiben und keine Widersprüche zuzulassen.<sup>57</sup> Der Dialog mit den Religionen ist wichtig und unabdingbar. Doch sollte er auf einer Reflexionsebene stattfinden, auf der es möglich ist, einander so zu begegnen, daß nicht von den religiösen Standpunkten aus argumentiert wird, sondern die einzelnen Positionen sich der Kritik durch die Vernunft stellen. Das Niederhalten und Verdrängen der Wahrheit oder die Nichtzulassung einer bestimmten Fragestellung um eines friedlichen Dialogs willen würde ihn auf Dauer in Wirklichkeit untergraben.

<sup>55</sup> P. KNAUER, »Neuer Wein in neue Schläuche«, a. a. O., 72.

<sup>56</sup> Vgl. E. JÜNGEL, a. a. O., 510: »Gerade in der *Selbstlosigkeit* der Menschwerdung Gottes ereignet sich ... in nicht zu überbietender Weise die Selbstbezogenheit der Gottheit Gottes.« Diese Selbstbezogenheit der Gottheit Gottes ist unüberbietbar, weil sie mit Gott identisch ist. Die Selbstlosigkeit Gottes (vgl. Phil 2,6f) besteht in der Hineinnahme des Menschen in diese seine durch nichts zu überbietende Selbstbezogenheit. Dies ist die auch von Anselm: gefundene Antwort auf seine Frage »*Cur Deus homo?*«. Vgl. CDH II, 20 (II,131,27 — 132,3): »*Misericordiam vero dei quae tibi perire videbatur, cum iustitiam dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam :amque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum ... deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te?*« (Hervorhebungen von mir).

<sup>57</sup> Wohlgermerkt: Es geht hier nicht um die *christliche* Wahrheit. Einen Beweis für die Wahrheit der christlichen Botschaft gibt es nicht und kann es nicht geben. Es geht um die Wahrheit, die durch das Denken eingesehen wird. Das Denken darf sich seine Autonomie nicht streitig machen lassen, auch nicht von der Religion. Es sieht in der Tat so aus, als respektiere allein die christliche Botschaft die Autonomie der Vernunft.

Ein akzeptables Modell für die Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Botschaft zu den Religionen scheint es noch nicht zu geben.<sup>58</sup> Es wird in einer Alternative zu Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus, sowie zu deren Kombinationsformen bestehen und doch das Wahre an ihnen allen in sich aufnehmen.

---

<sup>58</sup> Vielleicht gibt es das doch schon, und zwar in der Liturgie der Kirche. In fast jedem christlichen Gottesdienst lesen Christen einander Texte einer anderen Religion vor (nämlich der jüdischen), das Stundengebet der Kirche ist geprägt von Gebeten und Liedern, die einer anderen Religion entstammen (in welchem außerchristlichen Kult gibt es das?). Wenn der alte Grundsatz weiterhin Gültigkeit besitzt, daß an der *lex orandi* der Kirche ihre *lex credendi* abzulesen ist, dann könnte das sich in der Liturgie zeigende Verhältnis der christlichen Botschaft zur Schrift Israels aufschlußreich sein für die Weise, wie die Kirche ihr Verhältnis zu aller Religion von ihrer Botschaft her begreift: dialogisch, insofern sie Gottes Handeln und damit die unüberbietbare Wahrheit außerhalb ihrer Grenzen erkennt und würdigt, und zugleich mit universalem Anspruch, weil sie dieses nur von Christus her zu erkennen vermag. Woher sonst? »*Er ist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet*« (Joh 1,9).