

# Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: *Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*

von Michael Schulz

## 1. Anliegen und Thesen der PRT nach *Perry Schmidt-Leukel*

Die Globalisierung des menschlichen Zusammenlebens und die vielfältigen Migrationsbewegungen haben zu neuen Begegnungsfeldern der verschiedenen Religionen geführt. In diesem zeitgeschichtlichen Kontext situiert sich die Pluralistische Religionstheologie (= PRT). Deren Programm hat einer ihrer Vertreter, der katholische Theologe *Perry Schmidt-Leukel*, in dem Aufsatz *Was will die pluralistische Religionstheologie?* zusammengefaßt. Er möchte diese Religionstheologie besser bekannt machen und gegen Mißverständnisse schützen. Am 6. Mai 1998 wurde dieser Aufsatz in einer Manuskriptfassung von seinem Autor in der Assistentenkonferenz der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München verteilt. Durch eigene Lektüre sollte sich jeder selbst ein Bild von dieser nicht unumstrittenen Variante der Theologie der Religionen machen können. Die im folgenden formulierte Kritik bezieht sich ausschließlich auf diesen Aufsatz, der in etwas überarbeiteter Form in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurde.<sup>1</sup> Diese Konzentration soll es erleichtern, die Diskussion zu verfolgen.

Nach *Perry Schmidt-Leukel* beansprucht die PRT, durchaus vom christlichen Standpunkt aus ohne substantielle Veränderung der Christologie und Gotteslehre<sup>2</sup> eine Theorie zu entwickeln, die zu einer die Ebene der Toleranz noch übersteigenden Wertschätzung der in anderen Religionen geglaubten Heilsvermittlungen führen soll.<sup>3</sup>

Den Grund des Heils in allen Religionen identifiziert die PRT mit Gott bzw. Gottes Heilszuwendung: »Gott selbst in seinem universalen Heilswillen und in seiner gnadenhaften Selbstmitteilung, das also, was die Tradition den Logos-Christus nennt, ist der einzige Heilmittler!« »Gott selbst in seiner Selbsterschließung« wird mit der alle Menschen einschließenden Liebe Gottes und dem Logos gleichgesetzt, der nach traditioneller christlicher Auffassung den Kosmos erfülle und »nicht in einfacher Deckungsgleichheit der historische Jesus« sei. Andernfalls könne es noch nicht einmal vor dem Auftreten Je-

---

<sup>1</sup> *Perry Schmidt-Leukel*, Was will die pluralistische Religionstheologie? in: MThZ 49 (1998) 307–334.

<sup>2</sup> Ebd., 333.

<sup>3</sup> Ebd., 315ff.

su eine heilsrelevante Gottes- und Nächstenliebe geben.<sup>4</sup> In seiner Heilswendung begegne Gott nicht nur in einem kleinen Ausschnitt der Geschichte, sondern in der ganzen.<sup>5</sup>

Weil nach der PRT Logos und historischer Jesus nicht deckungsgleich sind, weil es nicht nur einen einzigen Schnittpunkt von Gott und Mensch gibt (*John Hick*), kann die einzige Mittlerschaft der Liebe oder des Logos Gottes für den einzelnen Menschen in verschiedenen historischen Personen Gestalt gewinnen. Jesus werde für diejenigen zum Heilmittler, die in ihm die Erscheinung der heilstiftenden Liebe Gottes erfassen, und dadurch angeleitet werden, die eigene Selbstzentriertheit zu überwinden und wahre Gottes- und Nächstenliebe zu leben.<sup>6</sup> Jesus sei der von Christen geglaubte Fall von Inkarnation, d.h. die von ihnen angenommene Widerspiegelung der universalen Gegenwart der absoluten Wirklichkeit (Gott) in menschlicher Weise. Mit dieser Aussage über die Inkarnation resümiert *John Hick*, der von *Perry Schmidt-Leukel* besonders geschätzte Presbyterianer-Geistliche der Church of England und Mitbegründer der PRT,<sup>7</sup> die christliche Botschaft von der Menschwerdung Gottes im religionspluralistischen Sinn. Weitere Inkarnationen seien nicht auszuschließen; sie kennzeichnen den Glauben anderer Religionen.

Ein Argument, daß andere Menschwerdungen der einen, alle Menschen umfassenden Liebe Gottes denkbar sind, soll die Christologie des hl. *Thomas von Aquin* bereithalten: Weil das Geschaffene das Ungeschaffene nicht erschöpfend zu erfassen und darzustellen vermag, seien numerisch nicht zu fixierende Formen der Heilsvermittlungen und Heilmittlerschaften möglich.<sup>8</sup>

Diese Unfaßbarkeit der absoluten Wirklichkeit kommt für die PRT in der christlichen wie außerchristlichen oder auch philosophischen negativen Theologie zum Ausdruck.<sup>9</sup>

Die PRT wird wissenschaftstheoretisch als Hypothese qualifiziert. Als Hypothesen werden ebenso die mit der Pluralismusthese konkurrierenden exklusivistischen und inklusivistischen Verhältnisbestimmungen von Christentum und anderen Religionen betrachtet, nach welchen entweder nur im Christentum allein das Heil zu finden ist bzw. durch implizite Hinordnung auf Christus und Christentum.<sup>10</sup>

Die nachfolgende Kritik bleibt fragmentarisch wie dieses Kurzresümee – wie auch der die Thesen der PRT zusammenfassende Aufsatz von *Perry Schmidt-Leukel*. Durch diese Kürze bedingt bleibt unberücksichtigt, daß die PRT in verschiedenen Varianten vorliegt. Ebenso wenig dürften an sich die recht unterschiedlichen Ausprägungen des Exklusivismus und Inklusivismus ausgeblendet werden. Auch Überschneidungen und Mischformen dieser drei Grundrichtungen sind anzutreffen. Andere Ansätze innerhalb der Theologie der Religionen sprengen dieses (nach *Schmidt-Leukel* jedoch: exklusive) Dreierschema.<sup>11</sup> Zur Diskussion steht im folgenden nur die PRT nach dem Resümee von *Schmidt-Leukel*.

<sup>4</sup> Ebd., 326–327.

<sup>5</sup> Ebd., 331.

<sup>6</sup> Ebd., 324ff.

<sup>7</sup> Ebd., 333–334.

<sup>8</sup> Ebd., 321.

<sup>9</sup> Ebd., 328–331.

<sup>10</sup> Ebd., 311–312, 314–315.

<sup>11</sup> Ebd., 312. Vgl. hingegen *Richard Schenk*, Keine »unica vera religio?«, in: *Thomas Eggensperger* (Hg.), Wahrheit, Mainz 1993, 167–185.

Zur Diskussion steht nicht, ob die PRT eine Wertschätzung für andere Religionen erschließt. Deren Angehörige können das selbst überprüfen. Zu erörtern ist, ob die von *Schmidt-Leukel* vorgestellte Form der PRT eine Wertschätzung des Christentums vermittelt, insbesondere auch für dessen religionsphilosophische sowie offenbarungstheoretische Voraussetzungen, die – bislang unabhängig von der PRT – als Grundlage für einen Dialog mit anderen Religionen herangezogen wurden, vor allem mit dem Judentum und dem Islam.

## 2. Wer ist der Mittler?

Auffällig ist zuerst die These, daß Gott selbst in seiner Selbsterschließung (Logos), allumfassenden Liebe und in seinem universellen Heilswillen der einzige Heilmittler sei. Wie das Wort »Heils-Mittler« andeutet, geht es im Christentum jedoch um die Vermittlung *zwischen* Gott *und* Menschheit: um einen – unüberbietbaren – Schnitt- und Einheitspunkt von Göttlichem *und* Menschlichem. Der Mittler muß die beiden miteinander zu vermittelnden Seiten auch *vollkommen* umfassen und darstellen. Gott ist der einzige Ursprung des Heils. Aber dieses Heil gewinnt nur eine *alle* Geschichte betreffende Wirklichkeit, wenn es ganz in die menschliche Geschichte eingeht und in der Tat ohne jede Verkürzung mit Jesus deckungsgleich wird: In diesem Menschen, in seinem menschlichen, von der Sünde nicht geschwächten, nicht erlösungsbedürftigen Willen wird der universelle Heilswille Gottes *für alle* in der Sünde gefangenen *Menschen* angenommen und in einem Leben für Gott und den Nächsten zur Darstellung gebracht.

Gott »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: *Einer* ist Gott, *Einer* auch *Mittler* zwischen Gott *und* den Menschen: der *Mensch* (!) Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle ...« 1 Tim 2, 4–6. Dieses klassische Belegzitat für den universellen Heilswillen Gottes belegt zugleich die *konstitutive Verbindung* des göttlichen Heilswillens mit dessen Mittler: Dieser ist nicht einfach nur wiederum Gott, kein (gnostisch verstandener) Christus-Logos, nicht allein Gottes Liebe. Von einem Menschen ist die Rede: von Jesus aus Nazaret. Er ist nach Johannes die einmalige Inkarnation des ewigen, gottgleichen Logos (Joh 1). Aus christlicher Perspektive ist dieser Logos die eschatologische Heil vermittelnde Weisheit Gottes, die in der Schöpfung und Heilsgeschichte Israels manifest wird, weil er (nicht: obgleich er auch noch) mit dem Mann aus Nazaret hypostatisch geeint ist und weil in dessen Freiheit der Heilswille Gottes eschatologisch-endgültig-unüberbietbar für alle Menschen Wirklichkeit wird. Nur dieser inkarnierte Logos, der eine durch den Heiligen Geist gesalbte und personal geeinte menschliche Natur – als diesen *Christus* – zur Existenz bringt und mit ihr/ihm in Ewigkeit verbunden bleibt, ist auch der zu jeder Zeit universell heilswirksame Logos-*Christus*.

*Karl Rahner* spricht deshalb davon, daß das singuläre Christusereignis die *Finalursache* des allgemeinen Heilswillens Gottes ist.<sup>12</sup> Jesus verursacht zwar nicht als Mensch den

<sup>12</sup> Vgl. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976, 195, 273, 309.

Heilswillen in Gott. Kein Mensch kann Gott manipulieren. Und auch vor Jesu Auftreten gibt es den universellen Heilswillen. Aber dieser universelle Heilswille ist nur real, und d.h. auf alle Menschen hin wirksam, weil er durch Jesus unverkürzt angenommen wird. Zur Realität des Heilswillens gehören sein göttlicher Ursprung *und* sein menschliches Ziel, das Ankommen und Angenommenwerden, was in Jesus als Sohn Gottes – in diesem Einen gottmenschlichen Mittler – für alle Menschen geschehen ist.

Denselben Sachverhalt kann man wiederum mit *Rahner*, dessen Offenbarungsverständnis *Schmidt-Leukel* mit der PRT weitgehend in Übereinstimmung bringen möchte, auch in folgender Weise formulieren: Transzendente (allgemeine, an jeden Menschen gerichtete, ihn innerlich bestimmende) und kategoriale (konkrete, geschichtliche) Offenbarung sind *zwei* Seiten der *einen* Heilswirklichkeit; keine Seite kann man gegen die andere ausspielen.<sup>13</sup> In der Geschichte Jesu kommt die transzendente Offenbarung zu ihrem kategorial unüberbietbaren Höhepunkt und ist nur *mit* diesem real. Die anderen Religionen stellen nach *Rahner* eine mehr oder weniger anfanghaft gelungene, auf jeden Fall überbietbare Geschichtlichkeit der transzendentalen Offenbarung dar und können deshalb nicht als deren entscheidende Finalursache betrachtet werden.

Zur Erkenntnis dieser Wahrheit also, daß Einer Gott ist und Einer auch Mittler zum Heil aller, der Mensch Christus Jesus, sollen nach genuin christlichem Selbstverständnis alle gelangen. Die PRT scheint dem christlichen Heilsverständnis nicht in dem Maß gerecht zu werden, als sie die universelle Heilsbedeutung des Menschseins Jesu nicht hinreichend bedenkt und gleichsam monophysitisch und monotheistisch nur Gott mit dem Heilmittler identifiziert bzw. den kategorialen Aspekt der Selbsterschließung Gottes zugunsten des transzendentalen Aspekts am entscheidenden soteriologischen Punkt vernachlässigt. Die Schlüssigkeit der Soteriologie hängt am chalcedonensischen Bekenntnis sowohl des unverkürzten Menschseins Jesu, das den menschlichen, mit der Gesamtmenschheit verbundenen Willen Jesu einschließt, als auch des unverkürzten Gottseins des inkarnierten Logos, der dieses Menschsein trägt und mit ihm personal geeint ist.

Die universelle Heilsbedeutsamkeit des Menschen und Messias Jesus drückt sich in seinem irdischen Leben darin aus, daß sich durch ihn die eschatologisch-endgültige Königsherrschaft Gottes, seines Abba-Vaters, ereignet (Mk 1,15; Mt 12,28 // Lk 11,20). Das Verhältnis zu Jesus entscheidet darum über das Verhältnis zur rettenden Gottesherrschaft: »Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes.« (Lk 12,8) Nach *Joachim Gnilka* und anderen Neutestamentlern bindet Jesus also – im Unterschied zu den Propheten – das eschatologische Geschick des Menschen – wenn man so will: exklusivistisch – an das Bekenntnis zu ihm.<sup>14</sup> Dabei könnte man im Sinne *Rudolf Bultmanns* sogar noch offen lassen, ob Jesus der Menschensohn ist. (Nach der sekundären Fassung des Q-Logions in Mt 10,32 ist Jesus der Menschensohn.) In 1 Tim 2,4–6 werden das Selbstverständnis und der Heilsanspruch Jesu im

<sup>13</sup> Vgl. *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens (wie Anm.12), 157–165.

<sup>14</sup> Vgl. *Joachim Gnilka*, Das Matthäusevangelium (HThK I/1), Freiburg 1986, 389ff. *Ders.*, Jesus von Nazaret (HThK.S 3), Freiburg 1990.: 141–165, 261–264. *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (EKK III/2), Zürich 1996: 257ff. *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/2), Z 1990, 129ff. *Heinz Schürmann*, Gottes Reich – Jesu Geschick: Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg 1983, 143.

Blick auf seinen Tod und seine Auferstehung soteriologisch-christologisch expliziert. Daß das Bekenntnis zu Jesus die Lebenspraxis einschließt, ist nach seiner Verkündigung keine Frage; daß das Bekenntnis ebenso implizite Formen annehmen kann, stellt sich nicht weniger eindeutig dar (vgl. nur Lk 9,50). Gerade die Ergebnisse einer selbstkritisch historisch-kritischen Exegese zeigen – mehr als vielleicht in der Vergangenheit – den inneren Zusammenhang zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und dem damit von Jesus (implizit) erhobenen Anspruch definitiv-eschatologischer Heilsvermittlung sowie der darauf antwortenden Bekenntnisbildung. Es verhält sich keinesfalls so, wie *Schmidt-Leukel* zu verstehen gibt,<sup>15</sup> daß der neuere Forschungsstand der Exegese gegen die Aussagen der kirchlichen und dogmatischen Christologie spreche. Auch umfangreiche dogmengeschichtliche Studien demonstrieren die innere Logik der christologischen Lehrentwicklung.<sup>16</sup>

Die von *Schmidt-Leukel* – mit Verweis auf die Christologie von *Wolffhart Pannenberg*<sup>17</sup> – dezidiert herausgestellte Theozentrik Jesu und der Reich-Gottes-Verkündigung<sup>18</sup> kann man ebensowenig zur Relativierung der exklusiven soteriologischen Relevanz Jesu bzw. seiner göttlichen Vollmacht heranziehen, da dieser Theozentrik – gerade nach *Pannenberg* – eine exklusive, die Göttlichkeit des Sohnes offenbarende Hyozentrik des Vaters im gemeinsamen Pneuma korreliert;<sup>19</sup> dieselbe Theozentrik zeigt die vollkommene Realisierung des Menschseins Jesu im Verhältnis zu Gott. Beide Aspekte dieser Theozentrik Jesu sind nicht voneinander zu trennen.

Man hat den Eindruck, *Schmidt-Leukel* komme es darauf an, die christologischen Voraussetzungen der Soteriologie zu depotenzieren, um so leichter die Kompatibilität von Christentum und PRT demonstrieren zu können. Es ist festzuhalten, daß sich dieses Depotenzierungsprogramm des christologischen Dogmas nicht nur in der Zeit von *Hermann Samuel Reimarus* (†1768) oder *David Friedrich Strauss* (†1874), sondern auch in der Gegenwart einer gewissen, aber keineswegs durchgängigen oder gar überwiegenden Beliebtheit erfreut. *John Hick* u.a. interpretieren die Aussagen einzelner Theologen einseitig oder wählen bestimmte Referenten aus, um die religionspluralistische Deutung des Christentums durch Verweis auf die christliche Theologie abzustützen.<sup>20</sup> Man kann aber bei-

<sup>15</sup> P. *Schmidt-Leukel*, Was will die pluralistische Religionstheologie? (wie Anm. 1), 321–322.

<sup>16</sup> Vgl. z.B. *Wilhelm Thüsing*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. 1. Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Münster 2<sup>1996</sup>, 65–96, 141–143, 156–170, 262–268; *ders.*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. 2. Programm einer Theologie des Neuen Testament mit Perspektiven für eine Biblische Theologie, Münster 1998, 160–185; *Klaus Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 1994, 19–24, 55–63, 103–105, 224–233, 277–278; *Rudolf Schnackenburg*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThK.S 4), Freiburg 1993, 58–66, 327–354; *J. Gnilka*, Jesus von Nazaret (wie Anm. 14), 87–165; *ders.*, Theologie des Neuen Testaments (HThK.S 5), Freiburg 1994, 13–140, 146ff, 159–165, 188ff. 205–210, 234–239, 246–286, 294–302, 326–333, 368–385, 454–455; *Alois Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979; *Peter Hünermann*, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit, Paderborn 1994, 66–192. Diese Liste läßt sich ohne Schwierigkeiten verlängern.

<sup>17</sup> P. *Schmidt-Leukel*, Was will die pluralistische Religionstheologie? (wie Anm. 1), 323.

<sup>18</sup> Ebd., 321ff.

<sup>19</sup> Vgl. *Wolffhart Pannenberg*, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 337; *ders.*, Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, 413–414.

<sup>20</sup> Vgl. *R. Schenk*, Keine »unica vera religio«? (wie Anm. 11), 174ff.

spielsweise weder die durch und durch trinitarisch konzipierte Theologie *Pannenberg*s noch seine Theologie der Religionen für eine Depotenzierung des Christentums funktionalisieren. *Pannenberg*s Christologie wird man keinesfalls gerecht, wenn man sie als Steinbruch für die theologische Grundlegung der PRT benutzt. Auch katholische Systematiker, die wohl kaum als »rechtslastig« zu qualifizieren sind, bekunden ihr Befremden über die religionspluralistische Dekonstruktion des soteriologisch-christologischen Dogmas.<sup>21</sup>

Die soteriologische Vernachlässigung der einzigen, exklusiven Heilsmittlerschaft des Menschen Jesus als des Sohnes *Gottes* sowie der menschlichen Freiheit Christi ist im Sinn des angesprochenen Depotenzierungsprogramms für die PRT konsequent, da nur eine Lockerung des exklusiven Zusammenhangs zwischen Gottes universellem Heilswillen und dessen Finalursache, dem Christusereignis, Platz schafft für die Plausibilität anderer *eigenständiger* menschlicher Heilsvermittlungen und Mittler. Deren Heilsrelevanz braucht dann nicht mehr in einem impliziten Bezug auf den einen, von der Konstitution des universellen Heilswillens Gottes nicht abtrennbaren Retter Jesus gesucht zu werden; es genügt ein – abstrakt übergeschichtlicher – Bezug zur Liebe Gottes, die das Heil aller will.

Andererseits ist aber auch für die PRT, soweit sie vom Standpunkt des Christentums aus argumentieren will, der *Erkenntnisgrund* des universellen Heilswillens das Christusereignis. Denn die Freiheit Gottes verbietet eine philosophische Deduktion der Realität des Heils; allein die *Möglichkeit* des Heils als Offenbarung Gottes kann man religionsphilosophisch – etwa nach *Maurice Blondel* († 1949) – erschließen (s.u.). So kann man von der *Erkenntnis* des realen allgemeinen Heils nur im Hinblick auf das geschichtliche Heilsereignis in Christus Jesus – wie in 1 Tim 2, 5–6 formuliert – sprechen. Auch darum ist es unmöglich, die exklusive Mittlerschaft des Heils monophysitisch auf Gott bzw. die Liebe Gottes zu reduzieren und zugleich – im Sinn einer hyper-antiochenischen Trennungschristologie – von einer exklusiven menschlich-geschichtlichen Mittlerschaft abzukoppeln bzw. diese (postmodern) auf den begrenzten Raum der Christenheit hin zu relativieren.

Mit anderen Worten: Die PRT denkt weithin in den Bahnen *Gotthold Ephraim Lessings* († 1781): Das Absolute kann nicht in einer *ihm und seiner Einzigkeit gemäßen*, also unüberbietbaren, definitiv-einmaligen und einzigen, biblisch gesprochen: eschatologisch-geschichtlichen Weise Ereignis universellen Heils werden. Dem eschatologischen Charakter der Reich-Gottes-Predigt und -Praxis Jesu entsprechend, die sich in Jesu Tod und Auferstehung einzigartig erfüllt, spricht *Wolfhart Pannenberg* zu Recht von einem Vorwegereignis (Antizipation, Prolepse) der absoluten Zukunft Gottes im Leben und Auferstehen Jesu: von der nicht mehr zu überbietenden, einzigartigen Präsenz des Absoluten in der Geschichte, auf die alle anderen Religionen – im doppelten Wortsinn – hin zu relati-

---

<sup>21</sup> Vgl. z.B. *Karl-Josef Kuschel*, Christologie und Pluralistische Religionstheologie, in: *Günter Riß*e u.a. (Hgg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 481–493; *Hans Waldenfels*, Theologie der Religionen, in: *StZ* 123 (1998) 291–301, bes. 296–297.

vieren sind.<sup>22</sup> Die objektive unüberbietbare Konkretheit des Absoluten in der Geschichte Jesu für alle Menschen erreicht die PRT konzeptionell nicht mehr. In soteriologischen Koordinaten modifiziert sie *Lessings* Diktum vom garstigen, nicht zu überspringenden Graben zwischen regionalen, subjektiven Geschichtswahrheiten – mit »Verfallsdatum« – und übergeschichtlichen, universelle Gültigkeit zu Recht beanspruchenden Vernunftwahrheiten. Eine Religionsphilosophie oder Religionstheologie, die nicht am Zentrum des Christentums vorbeiarargumentieren will, muß dagegen zeigen, wie sich das Absolute als Heil aller Menschen in einer geschichtlichen und objektiv unüberbietbaren Singularität ereignen kann.

### 3. Die Partei hat immer recht – der Christen Christus auch?

In der DDR schmetterte man das SED-Lied »Die Partei hat immer recht«. Der Absolutheitsanspruch des Christentums klingt ähnlich – so scheint es manchem. Dem Selbstverständnis des Christentums nach sind es jedoch nicht Menschen, die ihre Religion über alles in der Welt erheben. Jesu Anspruch ist es, das universelle Heil geschichtlich Ereignis werden zu lassen, weshalb Menschen Jesu Absolutheit in seiner Wirk- und Seinseinheit mit Gott bekennen.

Man könnte nun Jesus Größenwahn vorwerfen und dann eben in abgeleiteter Form seinen Anhängern. Um gegenüber diesem Einwand eine Antwort zu formulieren, entwickelt man, wie angedeutet, religionsphilosophische und offenbarungstheoretische Argumente, die die Möglichkeiten und Bedingungen erhärten sollen, daß eine endgültige Offenbarung Gottes in der Geschichte eines Menschen überhaupt Ereignis werden kann. Es soll dadurch ersichtlich werden, daß es nicht a priori unsinnig ist, von einem Menschen als der definitiven Offenbarung Gottes zu sprechen. Unterhalb dieses Niveaus zu diskutieren lohnt nicht, da man andernfalls nicht eine Theorie entwickelt, die auf Christus und Christentum anwendbar ist.

Damit ist ebenso gesagt, daß religionsphilosophische Überlegungen das konkrete Datum Christi zum Ausgangspunkt wählen müssen. Ein aus der theoretischen oder praktischen Vernunft des Menschen allein konstruierter Religionsbegriff, wie ihn die Aufklärungsphilosophie kennt, führt in der Regel zu einer Reduktion des Christentums und jeder Geschichtsreligion auf eine Veranschaulichungsfunktion dieser Vernunftreligion.

Im übrigen ist die Standortbezogenheit jedes Denkens – auch einer Religionsphilosophie oder Religionstheologie – kein bedauerlicher Nachteil, der die Objektivität und Allgemeingültigkeit des Denkens gefährdet. Für die PRT scheint die Standortbezogenheit ein eher hinzunehmendes, – leider – unvermeidbares Problem darzustellen. Dabei ist die Standortbezogenheit konstitutiv für den menschlichen Geist, der, so z.B. *Thomas von Aquin* und *Karl Rahner*, ohne *conversio ad phantasma*, also ohne Bezug auf das Sinnlich-Anschauliche, Konkrete und Geschichtliche weder bei sich noch bei der Wahrheit

<sup>22</sup> *W. Pannenberg* (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen <sup>5</sup>1982, 105–106.; *ders.*, *Grundfragen systematischer Theologie* (1), Göttingen <sup>3</sup>1979, 43ff, 60ff, 66–78; *ders.*, *Systematische Theologie 1* (wie Anm. 19), 167–188, 207ff, 215ff, 231, 250–251, 270–281.

anderer zu sein vermag: ohne eigenen konkreten Standpunkt erreicht man auch keinen anderen. Eine radikale Abkopplung der *Geltung* einer Wahrheit von ihrer standortbezogenen, situativ-geschichtlichen *Genese* ist für den endlichen Menschen nicht möglich; Anschaulichkeit spielt auch bei abstraktesten Gedankengängen noch eine Rolle.<sup>23</sup>

Die aus der christologisch-trinitätstheologischen Mitte des Christentums erwachsenen offenbarungstheoretischen und religionsphilosophischen Überlegungen werden zum einen dem Christentum gerecht und sind zum anderen geeignet, ins Gespräch gebracht zu werden mit den Voraussetzungen und Bedingungen der Wahrheitsansprüche anderer Religionen. Nur so scheint auch die Gefahr gebannt, daß etwa ein Muslim den Eindruck gewinnt, wie ggf. im Blick auf die PRT, daß religionsphilosophische Überlegungen typische, der Aufklärung entsprungene West-Produkte sind, mit deren Hilfe man schon die Möglichkeit des Wahrheitsanspruchs der eigenen Religion, z.B. des Islam, relativiert, um sich dann, wenn die Mitte weitgehend leer geworden ist, in gegenseitiger Toleranz und Wertschätzung über Fragen der Peripherie zu verständigen. Freilich *will* die PRT die Mitte einer Religion nicht entleeren, um deren Wertschätzung zu erreichen. Ob die PRT für die Realisierung ihres Anliegens aber die gedanklichen Mittel bereithält, das ist allerdings die Frage, die sich nicht nur soteriologisch-christologisch, sondern, wie gleich noch zu erläutern sein wird, auch hinsichtlich der Gotteslehre stellt.

Transzendentaltheologisch-offenbarungstheoretische Überlegungen zur Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit der Offenbarung Gottes in Jesus zeigen, daß die Endgültigkeit der Offenbarung mit dem Bekenntnis der *Göttlichkeit* des Offenbarungswortes verbunden ist: In Jesus muß wirklich *Gott als er selbst* gehandelt haben, da nur Gott bzw. seine geschichtlich-einmalige Präsenz nicht mehr *überbietbar* ist; nur diese Präsenz stellt etwas Endgültig-Definitives in der Zeit dar. Hätte Gott in Jesus nur in der Weise einer *geschaffenen* Gnadenwirkung gehandelt (Wunder, Heilung, Vergebung einzelner Sünden, Mitteilung einiger Botschaften für bestimmte Situationen), so wäre sein Handeln in Jesus nicht endgültig gewesen. Geschaffenes ist immer überbietbar. Darum wäre ein *geschaffener* Logos nicht Medium einer endgültigen Offenbarung *Gottes*. Nur die *Ungeschaffenheit* des Logos garantiert daher die innere Logik des petrinischen Christusbekenntnisses nach der Apostelgeschichte: »in keinem anderen ist das Heil zu finden« (4,12). Demnach expliziert die Trinitätstheologie die Letztbegründung für die Endgültigkeit des Heils in Christus.

Es dürfte darum auch kein Zufall sein, daß man im Islam darauf bedacht war, trotz aller Sympathie für eine strikt negative Theologie, die Ewigkeit und Ungeschaffenheit des göttlichen Offenbarungswortes, welches der Koran (als Abschrift) wiedergibt, festzuhalten. Die Mu'taziliten (9. Jh.) hatten mit der Absicht, die unüberbrückbare Differenz zwischen ungeschaffenem Gott und geschaffener Welt herauszustellen, die Lehre von der Erschaffenheit des Koran verfochten; diese Lehre vermochte sich aber nicht durchzusetzen.<sup>24</sup> So konnte die islamische Überzeugung an innerer Logik gewinnen, daß Mohammed in der Tat das »Siegel der Propheten« sei; nur das mitgeteilte *göttliche* Wort ist nicht

<sup>23</sup> Thomas v. Aquin, S.th. I 84,7. Vgl. K. Rahner, Geist in Welt 1939 (Sämtliche Werke 2), Solothurn 1996, 69–83 u.ö.

<sup>24</sup> Vgl. Tilman Nagel, Der Koran, München <sup>2</sup>1991, 336ff.

mehr überbietbar. Bekanntlich hat der Islam aus diesen Überlegungen keine trinitätstheologischen Konsequenzen gezogen, die sich den Christen aufdrängten: »Am Anfang war das Wort, und das Wort war Gott.« Gegen diese Logostheologie hatten gerade die Mu'taziliten opponiert.<sup>25</sup>

Die Frage nach der Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der Größen, durch die Gott in der Geschichte Israels handelt (Wort, Geist), bleibt im AT in einer gewissen Schwebelage. Die Weisheitsliteratur zeigt deutlich die Tendenz, der zwar geschaffenen Weisheit dennoch eine Sonderstellung vor der übrigen geschaffenen Welt zuzusprechen, so daß sie als privilegiertes Offenbarungsmedium des ungeschaffenen *Gottes* eher verständlich wird.

Festzuhalten bleibt also, daß das Bekenntnis der Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus von der unüberbietbaren Göttlichkeit des in Jesus manifesten Offenbarungswortes abhängt. Sollte im Zentrum einer anderen Religion der absolute Wahrheitsanspruch einer geschichtlichen Singularität stehen, muß man vom Christentum aus zuerst verständlich zu machen versuchen, daß an sich zu diesem Zentrum auch das Bekenntnis von der unverkürzten Göttlichkeit dessen gehören müßte, was sich von Gott her in der Geschichte manifest gemacht haben soll, etwa ein Offenbarungswort. Würde die einmalige Einheit von Göttlichkeit und geschichtlicher Singularität in der Tat bekannt, müßten sich weitere Überlegungen über die Voraussetzungen und Bedingungen dieser Einheit anschließen: z.B. über die Bedingungen einer unüberbietbaren Einheit von absoluter Botschaft und menschlichem Boten (s.u.).

Die PRT scheint die erste offenbarungstheoretische Einsicht noch insoweit zu teilen, als sie vom Logos *Gottes* spricht, der in heilsrelevanter Weise das All und die Menschheitsgeschichte durchwirkt. Diese Einsicht wird wieder verdunkelt, wenn die für ihre Plausibilität notwendige Gotteserkenntnis vernachlässigt wird.

#### 4. Die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind

Wenn die PRT mit Verweisen auf die negative Theologie des Christentums und anderer negativer Theologieformen kurzerhand erklärt, die verschiedenen »Namen, Titel, Bilder und Begriffe« für die transzendente Wirklichkeit seien »prinzipiell gleichermaßen gut«<sup>26</sup>, verliert man z.B. die Möglichkeit, neuplatonische Auffassungen zu relativieren, nach welchen vom Absolut-Einen sogar eine innere (ideelle) Differenzierung zwischen Erkennendem und Erkanntem als der Einheit des Einen inadäquat ausgeschlossen werden muß. Denn der christliche Glaube an Gottes Selbsterschließung setzt einen Gott voraus, der sich zu erkennen zu geben vermag, weil er sich selbst erkennt. Die *Christlichkeit* der negativen Theologie hängt von der Möglichkeit derartiger Abgrenzungen ab. Darum liegt es im Interesse christlicher Gotteslehre, auch mit philosophischen Mitteln einsichtig zu machen, daß ein Seiendes, das imstande ist, sich selbst zu erkennen, dem überlegen ist,

<sup>25</sup> Vgl. *Johann Boumann*, *Gott und Mensch im Koran*, Darmstadt <sup>1</sup>1989, 61–62.

<sup>26</sup> *P. Schmidt-Leukel*, *Was will die pluralistische Religionstheologie?* (Wie Anm. 1), 329.

das sich nicht zu erkennen vermag.<sup>27</sup> Dann nämlich kann die Schlußfolgerung leichter nachvollzogen werden, daß dem Absoluten erst recht Selbsterkenntnis eigen sein muß, sowenig man auch darüber in univoker Form Auskunft geben kann, wie nun genau diese Selbsterkenntnis in Gott wirklich ist. Sie ist auf jeden Fall in einem unendlich intensiveren Maß in Gott real als bei uns Menschen.

Wenn man die PRT mit ihrer Rede vom Offenbarungs-Logos Gottes beim Wort nehmen darf, setzt sie die Fähigkeit Gottes voraus, sich im Logos/Wort ganz auszusagen; sie setzt eine göttliche Selbsterkenntnis voraus. Die PRT, die eine Wertschätzung des Christentums vermitteln möchte, müßte also eine philosophische Gotteserkenntnis etablieren, die eine innere Selbsterschlossenheit Gottes verständlich macht. Oder der Begriff der Selbsterschließung Gottes hat bei der PRT bereits eine ganz andere Bedeutung gewonnen, so daß auf die Klärung der gottimmanenten Voraussetzung für eine göttliche Selbsterschließung zugunsten einer radikalisierten negativen Theologie verzichtet werden kann. Durch philosophische Überlegungen zur Selbsterkenntnis Gottes (und anderer göttlicher Eigenschaften) sichert man jedoch die Möglichkeit, die Voraussetzungen des christlichen Offenbarungsglaubens und damit einer *heilsrelevanten* Gotteserkenntnis auch auf der Ebene der theoretischen Vernunft kommunikel zu machen und einem nichtchristlichen Gesprächspartner, der dieses Vernunftparadigma akzeptiert, zu erläutern. Man könnte auf diesem Weg die Wertschätzung des christlichen Offenbarungsverständnisses vermitteln.

Die durch die PRT forcierte Rede von der Unbegreiflichkeit Gottes darf – vom christlichen Standpunkt aus betrachtet – also nicht mit dem Begriff der absoluten Identität zusammenfallen, wie ihn *Hegel* in der *Schellingschen* Philosophie erkennt: daß man das Absolute als »die Nacht« ausgibt, in der, »wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind«. Die Behauptung, daß im Absoluten alles gleich sein soll, nennt *Hegel* ohne diplomatische Umschweife »die Naivität der Leere an Erkenntnis«<sup>28</sup>.

Um dieser Naivität zu entgehen, haben es die von *Schmidt-Leukel* angeführten Repräsentanten der negativen Theologie innerhalb des Christentums – z.B. *Thomas von Aquin* – nicht versäumt, ihre negative Theologie mit einem analogen Denken zu verbinden, um auf Gottes Sein hin analoge Aussagen formulieren zu können.<sup>29</sup> Die unterschiedlichen Bedeutungsgehalte der jeweiligen Aussagen verschwimmen wegen der Einheit Gottes auch nicht in völliger Ununterscheidbarkeit; die verschiedenen, vom Endlichen genommenen und analog auf Gott hin ausgesagten Vollkommenheiten präexistieren in der Einheit Gottes.<sup>30</sup> Ohne analoge Gotteserkenntnis würde die »Unbegreiflichkeit Gottes« zur frommen Metapher für Atheismus verkommen, den die PRT natürlich nicht theoretisch unterstützen will; hier möchte sie dezidiert exklusivistisch verstanden werden.<sup>31</sup> Eine sichere Abgrenzung vom Atheismus fällt für das abendländische Denken am leichtesten, wenn man Gottes Sein nicht nur als nicht-endlich, sondern auch positiv als reine Wirk-

<sup>27</sup> Vgl. *Leo Elders*, Die Metaphysik des Thomas von Aquin. 2. Die philosophische Theologie, Salzburg 1987, 223–224.

<sup>28</sup> *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Phänomenologie des Geistes (Werkausgabe, hrsg. von *Eva Moldenhauer* u. *Karl Markus Michel*, 3), Frankfurt 1970, 22.

<sup>29</sup> *Thomas v. Aquin*, S.th. I 13,3.

<sup>30</sup> S.th. I 13,4.

<sup>31</sup> *Perry Schmidt-Leukel*, Was will die pluralistische Religionstheologie? (wie Anm. 1), 312.

lichkeit bezeichnet, zu deren Vollkommenheit es gehört, sich zu erkennen und willentlich anzunehmen.<sup>32</sup> *Thomas* sagt, daß »Sein« der geeignetste Name für Gott sei, da er keine Eingrenzung beinhaltet.<sup>33</sup> Nach der Seinsprädikation »gemessene« Aussagen über Gott sind darum auch in affirmativ-analoger Weise möglich.<sup>34</sup> Weil im Kontext des Endlichen »Sein« und andere auf Gott hin ausgesagte Vollkommenheiten nie uneingeschränkt wirklich sind, kann man vom Endlichen aus keine Aussage formulieren, die in der Art und Weise der Bezeichnung dem Sein Gottes univok ist.<sup>35</sup>

Der Menschen steht also nach *Thomas* nicht Gott gegenüber wie einem unerreichbaren, der Erkenntnis unzugänglichen Gegenstand. Aus der Tatsache, daß Gott für den Menschen eine Überfülle lichter Wirklichkeit darstellt, folgert er weder die Unmöglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis noch der eschatologischen Gottesschau. In seinem Metaphysikkommentar weist *Thomas* das Beispiel des *Aristoteles* als unpassend zurück, nach dem der Mensch von Gottes Wirklichkeit geblendet werde wie eine an die Dunkelheit der Nacht gewöhnte Fledermaus vom hellen Tageslicht.<sup>36</sup> In der *Summa Theologiae* stellt *Thomas* das Beispiel von der Feldermaus in den Zusammenhang mit der Behauptung derer, die mit Berufung auf die alles überstrahlende Lichtfülle Gottes bestreiten, daß der geschaffene Verstand Gott zu schauen vermöge. Im Gegenzug hebt *Thomas* hervor, daß der menschliche Geist zur Ursache allen Seins aufzusteigen vermag; andernfalls könnte der Mensch niemals seine Vollendung erreichen.<sup>37</sup> Ein zerquälter Mensch, der nach der letzten Ursache suchen muß, sie aber niemals finden kann, stellt für *Thomas* ein unannehmbares naturwidriges Unding dar. Nur ein univokes Erfassen oder Umfassen Gottes schließt *Thomas* für den geschaffenen Verstand aus.

Die negative Theologie des Aquinaten kann man demnach nicht in einen Kontext stellen, in dem auch noch eine extrem neuplatonisch geprägte Metaphysik des unerkennbar Einen jenseits der Kategorien von Identität und Differenz unterzubringen ist.<sup>38</sup> Insofern sich christliche Denker und Mystiker einer negativen Theologie annähern, die jede affirmative Prädikation oder Unterscheidbarkeit des Gottesbegriffs auflöst, ist eine Kritik nicht zu umgehen. Es wäre im übrigen auch falsch, die Mystik verschiedener Religionen und ihren oft negativen Gottesbegriff zum Konstruktionspunkt einer Meta-Religion des unfaßbaren, ununterscheidbaren Gottes zu machen. Vielmehr gilt es, den jeweiligen Kontext der Mystik zu beachten, in dem sie steht und der sie definiert.<sup>39</sup>

Durch das analoge Denken weiß sich *Thomas* zudem berechtigt, die Möglichkeit zweier innergöttlicher Hervorgänge abzuleiten, um damit zwar keinen philosophischen Trini-

<sup>32</sup> S.th. I 14,1–4.

<sup>33</sup> S.th. I 13,11.

<sup>34</sup> S.th. I 13,12.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Vgl. dazu: *L. Elders*, Die Metaphysik des Thomas von Aquin. 2 (wie Anm. 27), 191.

<sup>37</sup> S.th. I 12,1.

<sup>38</sup> S.th. I 12,1 ad 1–3. Vgl. *Hans Urs von Balthasar*, Theologik 2. Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 98: »Wenn ... am Ende negativer philosophischer Theologie das ›Schweigen‹ steht, weil die Pfeile aller Begriffe und Worte vor dem Ziel zu Boden sinken, so steht am Ende christlicher Theologie ein anderes Schweigen: das der Anbetung, der es ob dem Übermaß des Geschenkten ebenfalls die Stimme verschlägt.«

<sup>39</sup> Vgl. *Horst Bürkle*, Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen, Paderborn 1996, 218–221.

tätsbeweis zu führen – gegenüber der Frühscholastik lehnt er derartige Beweise ab<sup>40</sup> –, aber die Nichtwidersprüchlichkeit der Annahme von zwei gottinternen Hervorgängen zu demonstrieren, von deren Existenz man aufgrund der Offenbarung ausgehen muß.<sup>41</sup>

Bei dem von *Schmidt-Leukel* ebenso als Vertreter der negativen Theologie angeführten *Anselm von Canterbury* vollendet sich die philosophische Gotteserkenntnis im Trinitätsbeweis. Er zeigt mit philosophischen Überlegungen, daß Gott dasjenige ist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ja daß Gott noch größer ist, als man zu denken vermag und daß Gott die Quelle alles endlichen Guten, Erstrebenswerten ist und folglich das erstrebenswerte Gut schlechthin darstellt. Er demonstriert darüber hinaus den Hervorgang des ewigen Wortes: In diesem Wort sagt der immer größere und sich selbst erkennende Gott selbst einmalig aus; durch dieses Wort betätigt er sich als Schöpfer; durch dieses Wort offenbart er sich. Die Gottes- und Trinitätserkenntnis ist nach *Anselm* zwar nicht unmittelbar möglich, aber über die Vermittlung des Geschaffenen sowie kraft der Offenheit des menschlichen Geistes für das Unsagbar-Göttliche und der Ähnlichkeit mit dem höchsten Sein.<sup>42</sup>

Das Motiv der christlichen negativen Theologie ist nicht einfach die offenkundige Schwierigkeit, die dem menschlichen Verstand eine Erkenntnis Gottes bereitet, sondern, wie angedeutet, das Übermaß der dem Menschen zuteil werdenden Offenbarkeit Gottes, die ein personales und grenzenloses Engagement beim Erkennen erfordert. Je mehr ein Seiendes Sein-bei-sich ist und die Struktur der Subjektivität ausprägt, um so mehr ist ein personales Engagement erforderlich, um diese Seinsdichte zu erfassen. Die Erkenntnis eines Steines fordert nicht viel Einsatz; die Erkenntnis eines Menschen unvergleichlich mehr. An der Gegenstandserkenntnis gemessen ist die Erkenntnis personalen Seins schwieriger; Unbegreifliches tut sich auf. Aber diese Erkenntnis ist deshalb nicht ungenauer. Es geht um die das ganze Sein des Erkennenden beanspruchende Offenheit für die Offenbarkeit des Anderen, der sich zu erkennen gibt. Wenn die Seinsintensität des Anderen unendlich ist, hat auch der Erkenntnisprozeß kein Ende. Diese Endlosigkeit des Erkennens signalisiert gerade nicht die Vergeblichkeit des Bemühens, Etwas erfassen und umfassen zu wollen, sondern ist Ausdruck des unausschöpflichen Je-mehr, das sich auf tut, das sich dem Erkennen in seiner grenzenlosen Attraktivität darbietet und zu einem grenzenlosen Je-Mehr-Erkennen des Anderen bzw. Gottes einlädt. Das Negative im Erkennen ist die Wahrnehmung auf ein Positives Je-Mehr an Wirklichkeitsfülle bezogen zu sein, so daß es – erst recht im Bezug auf Gott – kein Halten gibt, bei einer bestimmten Erkenntnisstufe stehen zu bleiben (= *via negationis*): stets ist ein Je-Mehr an Erkenntnis möglich (*via affirmationis* als *via eminentiae*). Die Erkenntnis Gottes folgt dem Je-Mehr des göttlichen Seins und dem Übermaß an Seins-Bestimmtheit. Sie verliert sich nicht im Nebulösen eines dunklen Abgrundes oder einer undifferenzierten absoluten Identität; sie wird im Gegenteil immer bestimmter und der Unbegrenztheit des menschlichen Erkenntnishorizontes immer gemäß, erfüllender. So befreit die Offenbarung der Dreifaltigkeit

<sup>40</sup> S.th. I 32,1 ad 2.

<sup>41</sup> S.th. I 27.

<sup>42</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, Prosligion 2, 15; ders., Monologion Iff, 12, 30ff, 65ff.

nach *Thomas* von manchen Irrtümern,<sup>43</sup> gewährt ein besseres Verständnis von der freien Erschaffung der Welt im Wort<sup>44</sup> und enthüllt Gott einmal mehr als den in seiner Unfaßbarkeit faßbaren, offenbaren Grund allen Erkennens. Nur weil dieses gesamtpersonale Erkennen Gottes kein begrenztes Ende kennt, kommt der endliche, jedoch für das Unbegrenzte erschlossene Geist des Menschen in der sich ewig (unzeitlich) vertiefenden Anschauung Gottes an sein Ziel und zur Ruhe.

Die PRT greift zu kurz, wenn sie den metaphysischen Grund für die Unfaßbarkeit und unausschöpfliche Erkennbarkeit Gottes nicht ausdrücklich in Gottes Personalstruktur festmacht. Um der positiven Unfaßbarkeit Gottes willen darf diese Personalstruktur nicht in einem ununterscheidbaren Absoluten versenkt werden. Man würde auch die negative Theologie eines *Thomas von Aquin* auf den Kopf stellen, wenn man die Personalität Gottes nur als nachträgliche, sekundäre Veranschaulichung der an sich unerkennbaren und im Hintergrund bleibenden göttlichen Wirklichkeit betrachten würde. Eine dichtere Einheit als die des unvertretbaren personalen Beisichseins ist nicht denkbar. Die PRT muß mit ihrem Begriff vom Absoluten diesen Eckmarken christlicher Gotteslehre gerecht werden; andernfalls würde sie das Christentum verfremden und unter nur äußerlich gleichbleibenden Namen und Begriffen einen anderen Inhalt etablieren.

Aus seiner inneren Mitte heraus und um des Dialogs vor allem mit anderen Offenbarungsreligionen willen muß das Christentum versuchen, in philosophischer Weise das personale Sein Gottes verständlich zu machen. Im Dialog mit den Religionen Asiens ist es bekanntlich nicht einfach, mit dem Personbegriff zu operieren, da er oft – wie etwa auch in der Philosophie *Johann Gottlieb Fichtes* – auf den Bereich des Endlichen fixiert wird. Diesen Schwierigkeiten kann man selbstverständlich nicht dadurch ausweichen, daß man die Realität, die man mit dem Begriff der Person in bezug auf Gott (und davon abgeleitet: in bezug auf den Menschen) bezeichnet, verschweigt oder die christliche (jüdische, muslimische) Rede vom personalen Gott als sekundär einstuft. Möglicherweise wird man auch der Ehrlichkeit halber bestimmte Grenzen des Verstehens respektieren müssen. Das wäre kein Unglück, sondern Ausdruck gegenseitiger Wertschätzung.<sup>45</sup>

An dem auf Gott hin analog aussagbaren Personbegriff hängt, wie gesehen, das Verständnis der Offenbarung als *Selbst*-Mitteilung Gottes. Nach christlichem Glauben reicht es nicht, die Selbstmitteilung Gottes auf eine quantifizierbare Informationsmenge zu reduzieren. Würde man ein informationstheoretisches Offenbarungsverständnis voraussetzen, wäre es natürlich leicht, von vielen qualitativ gleichwertigen Offenbarungen zu sprechen. Man könnte die offenbargewordenen Informationen im Durchgang durch die Religionsgeschichte zusammentragen, so daß man einen Inbegriff aller göttlichen Informationen erhielte. Dieser Begriff würde dann allerdings quantitativ mehr an Offenbarkeit Gottes beinhalten als eine konkrete Religion – eine für die Religionen nicht unproblematische Konsequenz. Aber schon Gott ist nicht quantifizierbar, ebensowenig seine Selbstmitteilung. Es offenbart sich immer nur der eine und einzige Gott; dessen Offenbarung

<sup>43</sup> S.th. I 1,1.

<sup>44</sup> S.th. I 32.1 ad 3.

<sup>45</sup> Vgl. die hermeneutischen Verstehensregeln für den Dialog zwischen den Religionen und ihre Anwendung: *Horst Bürkle*, *Der Mensch auf der Suche nach Gott* (wie Anm. 39), 226–240.

findet jedoch dort ihren Höhepunkt, wo er selbst als er selbst geschichtlich gegenwärtig wird und nicht nur zeichenhaft in geschaffenen Wirkungen (s.o.).

Um also von einer endgültigen Offenbarung Gottes in der Geschichte sprechen zu können, muß sich religionsphilosophisch zeigen lassen, daß Gott existiert, daß er einer ist und sich zu sich verhält in Erkennen und Freiheit und insofern personal ist. Die Durchführung einer solchen Religionsphilosophie bietet etwa der Klassiker *Hörer des Wortes* von Karl Rahner. Abstrakter und philosophischer als von Rahner entfaltet sind die Voraussetzungen des Christentums – zumindest im Prinzip – nicht zu formulieren. Andernfalls würde man an der Identität des christlichen Glaubens vorbeidenken.

## 5. Der hl. Thomas und die vielen Inkarnationen

Ein Argument, das die denkbare Vielzahl von Menschwerdungen und Heilsvermittlungen Gottes erschließen könnte, entnimmt *Schmidt-Leukel* der Christologie des *Thomas von Aquin*.<sup>46</sup> Danach kann das Ungeschaffene nicht vom Geschaffenen umgriffen/erfaßt werden (*non comprehendi potest*<sup>47</sup>). Dieser Satz illustriert erneut, nebenbei gesagt, das Problem der Gotteserkenntnis.<sup>48</sup> Allerdings kann der Grund für die kreatürliche Unbegreifbarkeit Gottes eben sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Auslegungen erfahren.

Zuerst ist zu beachten, welchen Sachverhalt *Thomas* mit dem Argument einsichtig machen möchte. Er führt dieses Argument an, um herauszustellen, daß die *Macht* einer göttlichen Person nicht durch Geschaffenes beschränkt und ausgeschöpft wird. Deshalb wäre es denkbar, daß eine göttliche Person auch theoretisch zwei menschliche Naturen annimmt. *Thomas* überlegt ebenso, ob nicht auch Vater und Geist hätten Mensch werden können<sup>49</sup> oder ob auch die göttliche Natur selbst eine menschliche hätte annehmen können usw.<sup>50</sup>

Mit diesen und weiteren hypothetischen Überlegungen verfolgt *Thomas* zum einen das Ziel, die unendliche Macht und Freiheit Gottes gegenüber allem Geschaffenen zu demonstrieren. Insofern hätte Gott die Erlösung der Menschheit immer auch noch anders verwirklichen können als in der Weise, in der er es faktisch getan hat. Doch *Thomas* will mit diesen Überlegungen keineswegs einen Willkürgott konstruieren, der sich einfach so und nicht anders entschieden hat und immer auch noch ganz anders könnte, wenn er nur wollte. Eine ausufernde *Potentia-Dei-absoluta*-Lehre, die in der Gefahr steht, den Zusammenhang zwischen Gottes Ansichsein und der Offenbarung auszuhöhlen, und die die reale Heilsordnung zur positiven Willenssetzung Gottes verkürzt, liegt ihm fern. So versucht er auch stets – nachdem die grundsätzliche Freiheit Gottes zur Geltung gebracht ist –, Konvenienzgründe zu eruieren, die die innere Logik der realen Heilsordnung offenlegen und zu einem Staunen über die Weisheit Gottes führen sollen, nach der Gott erschafft

<sup>46</sup> P. Schmidt-Leukel, Was will die pluralistische Religionstheologie? (wie Anm. 1), 321.

<sup>47</sup> S.th. III 3,7.

<sup>48</sup> P. Schmidt-Leukel, Was will die pluralistische Religionstheologie? (wie Anm. 1), 329.

<sup>49</sup> S.th. III 3,5,8.

<sup>50</sup> S.th. III 3,3.

und in der Geschichte handelt. Darum zeigt Thomas, daß es höchst angemessen war – der Weisheit Gottes entsprechend –, daß der Sohn die menschliche Natur annahm und nicht Vater oder Geist.<sup>51</sup> Und genauso zeigt er zum anderen, daß gerade die menschliche Natur für die Annahme durch den Sohn Gottes geeignet war, mehr als eine andere Natur: Dafür spreche, daß sie gottfähig – *capax Dei* – und erlösungsbedürftig sei, ausgesetzt der Not der Sünde.<sup>52</sup>

Wenn man nun *Thomas* sagen würde, wegen der Nicht-Notwendigkeit der einmaligen Inkarnation – also wegen der Unbegrenzbarkeit der göttlichen Macht des Logos – sei hypothetisch auch eine zweite Inkarnation möglich und diese bloße Denkmöglichkeit oder logische Möglichkeit stelle den Erkenntnisgrund für weitere, bereits als real angenommene außerchristliche Inkarnationen dar, dann müßte man mit seinem Einspruch rechnen. Er möchte gerade die innere Logik der konkreten, geschichtlich einmaligen Heilsordnung im Sinn des Christentums aufzeigen: deren Konvenienz. Aus der Nicht-Notwendigkeit dieser Heilsordnung folgt die logische Möglichkeit einer anderen. Diese logische Möglichkeit kann man aber nicht (um mit *Johannes Duns Scotus* zu sprechen) unter der Hand zu einer Real-Möglichkeit fortbestimmen, die den Grund einer anderen Realität angibt. Zwischen logischer und realer Möglichkeit muß man streng unterscheiden. Zwischen beiden liegt der unverrechenbare Entschluß Gottes, etwas zu erschaffen oder sich mitteilen zu wollen, nicht der Entschluß des Menschen, eine logische Möglichkeit zur realen zu erklären, weil eine bestimmte Wirklichkeit schon als gegeben angesehen wird und nun deren Voraussetzung geklärt werden soll. Der Spielraum zwischen Konvenienzgrund und zwingender Notwendigkeit gibt kein Recht, über andere, angeblich von Gott auch noch gesetzte (und nicht nur setzbare) Realitäten zu befinden. Deshalb ist es interpretatorisch nicht möglich, ohne die thomatische Intention auf den Kopf zu stellen, mit denselben Konvenienzargumenten, die die eine und einzige Heilsordnung in Christus begründen sollen, und mit dem Hinweis auf die unbegrenzbare Macht Gottes die *Realität* einer anderen Heilsordnung zu begründen, nämlich die von mehreren Inkarnationen.

So weist *Thomas* auch explizit die Annahme zurück, Gottes Sohn hätte die menschliche Natur in allen einzelnen Menschen annehmen müssen.<sup>53</sup> Um zunächst diese Annahme zu begründen, greift *Thomas* im zweiten Einwand des Artikels die von *Schmidt-Leukel* zitierte Passage aus 3,7 wieder auf. Dieser Einwand könnte fast das von *Schmidt-Leukel* resümierte Programm der PRT zusammenfassen: »Die Menschwerdung Gottes ist ein Werk der göttlichen Liebe. ... Doch die Liebe drängt den Liebenden, sich den Freunden soweit nur immer möglich mitzuteilen. Wir haben nachgewiesen, daß es dem Sohne Gottes möglich gewesen wäre, mehrere menschliche Naturen anzunehmen.<sup>54</sup> Also hätte Er sich ebensogut auch mit allen vereinigen können. Also wäre es angemessen gewesen, daß Gottes Sohn die Natur in allen ihren supposita (Trägern) angenommen hätte.«

---

<sup>51</sup> S.th. III 3,8.

<sup>52</sup> S.th. III 4,1

<sup>53</sup> S.th. III 4,5.

<sup>54</sup> S.th. III 3,7.

*Thomas* weist diesen Einwand u.a. mit dem Hinweis auf die heilsgeschichtliche Tatsache zurück, daß nur *eine* göttliche Person Mensch geworden ist, weshalb es auch angemessen war, daß diese *eine* Person auch nur *eine* menschliche Natur annahm: *ut ex utraque parte unitas inveniatur*.<sup>55</sup> Diesen inneren – konvenienten – Zusammenhang zwischen den sich gegenseitig explizierenden Einmaligkeiten der göttlichen Person des Logos und der einen angenommenen menschlichen Natur sieht die PRT gerade nicht. Sie sieht hingegen die anderen abstrakten logischen Möglichkeiten und will von ihnen aus argumentieren, um einen Realgrund für eine bereits angenommene andere Heilsordnung zu benennen. In dieser Denkweise könnte man einen überfliegenden Standpunkt ausmachen. Die notwendige *conversio ad phantasma* des Verstandes wird in diesem inkarnationstheoretischen Kontext nicht mehr beachtet, d.h. das konstitutive Bezogenbleiben auf die konkrete Inkarnation Gottes in Christus als Erkenntnisgrund von realen Möglichkeitsbedingungen wird in geltungstheoretischer Perspektive ausgeblendet. Man stößt sozusagen die Leiter des Christusereignisses zurück, auf der man die Ebene denkbarer Inkarnationsmöglichkeiten erreichte und entscheidet jetzt von oben herab über die Realität von Inkarnationen.

Weiterhin ist es *Thomas* aus metaphysischen Gründen unmöglich, von einer inkarnatorischen Verbindung Gottes mit allen Menschen auszugehen, weil Gott die Vielheit der *supposita*, die die menschlichen Naturen tragen und verwirklichen, aufheben müßte, so daß am Ende eigentlich nur die Person des Logos der Träger einer einzigen Menschheitsnatur wäre.

Sosehr also *Thomas* hervorhebt, daß das Geschöpf dem Handeln Gottes keine Grenzen zu ziehen vermag oder Gottes Unermeßlichkeit ausschöpfen könnte, sowenig folgt für ihn daraus, daß es angemessen wäre, daß sich der eine Gott bzw. der eine Logos öfter oder letztlich in jedem Menschen inkarniert. Viele Inkarnationen würden die Unermeßlichkeit Gottes auch nicht qualitativ mehr ausschöpfen als eine einzige; im Unermeßlichen kommt man *per definitionem* nie an ein erschöpfendes Ende. Wenn es jedoch möglich ist, daß Gott sich als er selbst für alle Menschen in einem einzigen Menschen inkarniert, indem der Logos das Existenzprinzip einer menschlichen Natur wird (*hypostatische Union*), dann ist von Gott her der Fall eingetreten, daß er als der Ungeschaffene im Geschaffenen – dieses umgreifend, nicht vom Geschaffenen umgriffen werdend – ein für allemal (Hebr 7,27) – und insofern auch für die Menschheit erschöpfend – sich erschlossen und als Heil geschenkt hat.

Ein Mensch vermag die unendliche Gottheit auszudrücken, was *Schmidt-Leukel* hingegen für unmöglich erklärt, weil der Mensch eben *gottfähig* ist und weil Gott sich in die unendliche, unbegrenzte Geistigkeit des Menschen hinein mitteilen *will*. Könnte sich Gott nicht als *er selbst in seiner Unermeßlichkeit* inkarnieren, könnte *er sich überhaupt nicht als er selbst* inkarnieren. *Lessing* behielte recht.

Nochmals: Die Aussageabsicht des *Thomas* ist die, daß die Einmaligkeit der Inkarnation von Gott wie vom Menschen her möglich und in jeder Hinsicht angemessen war. Die PRT kann sich gerade nicht auf *Thomas* berufen, um *in ihrem Sinn* (!) die Mannigfaltig-

---

<sup>55</sup> S.th. III 4,5c.

keit von Inkarnationen zu begründen, es sei denn, sie verkehrt die Aussageabsicht des *Thomas* ins Gegenteil.

## 6. Thomas' und Hegels Pointe: Die uneingrenzbarere Menschenfähigkeit des wahrhaft absoluten Gottes

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel* bedenkt in seiner Religionsphilosophie ebenso die innere Logik einer angenommenen Mehrzahl von Inkarnationen.<sup>56</sup> Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Annahme einer Vielzahl von Inkarnationen die Menschwerdung Gottes – die Gottmenschlichkeit – zu etwas Abstraktem machen würde: zu einer abstrahierbaren und wieder präzifizierbaren Eigenschaft. Wenn die inkarnatorische Gottmenschlichkeit aber mehreren *supposita* zugesprochen werden könnte, könnte sie nicht mehr als geschichtlich-konkretes Prädikat der einen und einzigen, sich selbst mitteilenden absoluten Subjektivität Gottes begriffen werden; das Prädikat explizierte nicht mehr definitiv (im Sinn des *spekulativen Satzes*: Subjekt = Prädikat und umgekehrt) die eine Subjektivität Gottes.

Es kommt Hegel darauf an, gegenüber *Lessing* und *Immanuel Kant* zu zeigen, daß das Absolute *als es selbst* geschichtlich werden kann, um sich dem Menschen zu offenbaren, und daß es nicht nur wieder auf der Ebene abstrakter Vernunftbestimmungen oder allgemeiner Prädikate zu erfassen ist. Allgemeine Prädikate sind dem Absoluten, das der menschlichen Geschichte mächtig ist und sich in ihr einmalig manifestieren kann, nicht adäquat.

Nach *Hegel* zeichnet es gerade die Absolutheit Gottes aus, menschenfähig – *capax hominis* – zu sein: Gott ist seines Anderen mächtig. Sowohl die Gottheit Gottes als auch die Endlichkeit des Endlichen wird denkerisch nur gewahrt, wenn man die Endlichkeit nicht als unüberwindliche Grenze gegenüber Gottes Manifestationsmöglichkeiten aufrichtet. Man würde andernfalls das Endliche in seiner Endlichkeit verabsolutieren und zugleich Gott in seiner Macht eingrenzen, verendlichen. Deshalb kann man schon die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis nicht apodiktisch ausschließen. Wenn Gott Gott ist, kann er sich auch einem Wesen zu erkennen geben, das im Horizont des Unbegrenzten und Unendlichen das Begrenzte und Endliche erfaßt, also für das Absolute prinzipiell erschlossen ist. Er kann sich in diesem für ihn erschlossenen Menschen auch, wie erläutert, »unverkürzt« inkarnieren. Die gegenteilige Behauptung widerspricht der Gottheit Gottes und der Unbegrenztheit des Menschen in seiner Endlichkeit.

*Hegel* entlarvt daher die Rede von der philosophischen und theologischen Unerkennbarkeit Gottes, von der Unmöglichkeit einer einmaligen Inkarnation oder der Unerkennbarkeit Gottes im Gottmenschen Jesus als blanke Schein-Demut und dramatisches Versagen der Theologie. Wer meint, mit dem demütigen Verweis auf die Endlichkeit des menschlichen Geistes Gott nicht erkennen zu können, verabsolutiert eben in hybrider

<sup>56</sup> Vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion 3. Die vollendete Religion, hrsg. von *Walter Jaeschke*, Hamburg 1984: 49; vgl. *Michael Schulz*, Sein und Trinität, St. Ottilien 1997: 400–406.

Selbstgenügsamkeit diese Endlichkeit gegen ihren Grund. Und eine Theologie, die nicht eine einmalige, unüberbietbare Selbstdarstellung Gottes in der Geschichte zu denken vermag, wird gerade nicht der wahren, in der Tat vom Menschen nicht eingrenzbareren Absolutheit Gottes gerecht. Weil also, wie *Thomas* sagt, *das Ungeschaffene nicht vom Geschaffenen umgriffen, eingegrenzt oder eingeschränkt werden kann*, kann der Ungeschaffene auch seinerseits das Geschaffene ergreifen und – sofern er will – sich in diesem *ganz als er selbst* darstellen! *Diese* Pointe des *Thomas-Zitates* entgeht der PRT.

## 7. Der Bote ist die Botschaft: die Einmaligkeit der Inkarnation

Religionsphilosophisch und offenbarungstheoretisch kann man, wie erörtert, verständlich machen, daß eine erschöpfende Selbstmitteilung Gottes die Göttlichkeit dieser Mitteilung voraussetzt und allein die Ungeschaffenheit der Mitteilung deren Unüberbietbarkeit besiegelt. Es muß aber auch, so ist jetzt zu bedenken, die Einheit von göttlicher Botschaft und menschlichem Mittler unüberbietbar sein, damit von einer der Absolutheit Gottes entsprechenden absoluten Offenbarung in der Geschichte gesprochen werden kann.

Eine relative Einheit von göttlicher Selbstmitteilung und menschlichem Mittler bleibt stets überbietbar. Die Reihe der Boten bliebe prinzipiell unabschließbar. Würde sich das Christentum als eine Religion begreifen, die auf der relativen Einheit von göttlichem Wort und menschlichem Mittler gründet, könnte sich das Christentum nicht als »absolute Religion« verstehen, wie *Hegel* sagt. Die Depotenzierung des Christentums, durch die die PRT mit seinem Kern kompatibel wird, wäre längst überfällig.

Im Blick auf den Islam stellt sich vom Christentum her nun die offenbarungstheoretische Frage, wie Mohammed »Siegel der Propheten« und der Koran als Buch der Abschluß der Offenbarung sein können. Eine relative Einheit zwischen Gottes Selbstkundgabe und einem prophetischen Mittler oder die kategoriale Präsenz des Offenbarungswortes nur in einem Buch könnte durch eine absolute Einheit überboten werden: durch eine hypostatische Union von Gott und Mensch. Die Aussagen des Koran, nach denen Jesus das Wort Gottes sei, erreichen diese christologische Kernaussage natürlich nicht.<sup>57</sup>

Eine menschliche Natur, deren Existenz- und Konkretionsprinzip eine von Gott geschaffene menschliche Person ist, kann nur im nachhinein von Gott dazu berufen werden, seine Nähe den Menschen zu verkünden; sie kann aber nicht selber die eschatologische Nähe und Selbstmitteilung Gottes in Person sein. Das ist jedoch dann der Fall, wenn Gott selbst der personale Träger (suppositum) und insofern das Existenz- und Konkretionsprinzip dieser menschlichen Natur ist. Nicht Gottes Schöpfungswille also, sondern sein Selbstmitteilungswille muß als metaphysischer Existenzgrund dieser menschlichen Natur angenommen werden, soll sie Gottes unüberbietbare Nähe in der Geschichte vermitteln. Solange nicht das Selbstmitteilungs-Wort der unmittelbare personale Existenz-

<sup>57</sup> Vgl. *J. Bouman*, Gott und Mensch im Koran (wie Anm. 25), 60–61, 67.

grund des menschlichen Boten ist, ist noch keine unüberbietbare Offenbarung Gottes geschichtlich Ereignis geworden und hat noch keine Inkarnation stattgefunden.

Die religionsphilosophische Idee von einer absoluten Religion stellt sich dar als Idee von einer geschichtlichen Religion der Menschwerdung Gottes: von der hypostatischen Union Gottes mit einer menschlichen Natur.<sup>58</sup> Diese Idee ist aus der Mitte des Christentums in den interreligiösen Dialog einzubringen, um Kriterien für eine endgültige Erscheinung Gottes in der Geschichte zu formulieren.

Für *Thomas* ist die hypostatische Union der göttlichen und menschlichen Natur durch ihren einen und selbigen Existenzträger, die Person des Logos, die höchste Einheit, die überhaupt denkbar ist, von der Einheit Gottes abgesehen.<sup>59</sup> Darum ereignet sich Inkarnation nur in dieser höchsten Form von gottmenschlicher Einheit.

Da die PRT den Inkarnationsbegriff nicht nach diesem Begriff der hypostatischen Union bestimmt, sondern sehr allgemein und a-hypostatisch auffaßt, kann sie nicht beanspruchen, den offenbarungstheoretischen und christologischen Kern des Christentums darzustellen. *Thomas* weist ausdrücklich darauf hin, daß die bei der Menschwerdung entstandene Einheit bei weitem die Zahleinheit übertrifft und daß sie darum nicht – wie auch die Einheit Gottes oder die Einheit der göttlichen Person nicht – als Fall oder Teil einer nochmals höheren Einheit aufgefaßt werden darf.<sup>60</sup> Genau das aber tut die PRT: Die höhere Einheit ist das abstrakte Inkarnationsprädikat. Aus diesem Grund wird auch der Offenbarungsbegriff der PRT abstrakt, nämlich abgelöst von seiner *konstitutiven* kategorialen Höchstform verwendet; er wird zum universellen Prädikat, das vielen Einzelfällen attribuiert werden kann. Die ursprüngliche Semantik der Begriffe »Inkarnation«, »Offenbarung«, »Heilsmittlerschaft« hat sich damit ins Gegenteil gekehrt: ins Abstrakte und Gattungshafte. Nur dem äußeren Anschein nach wird in der PRT die christliche Inkarnationstheologie beibehalten. Ein religionsphilosophisches Kriterium für die Idee einer endgültigen Offenbarung, die allein dem Selbstverständnis des Christentums entspricht, formuliert die PRT nicht.

## 8. Die vergessene Schuld

So deutet *Schmidt-Leukel* auch *Rahners* Wort von der Menschwerdung um, nach dem sie den einmalig höchsten Fall des menschlichen Selbstvollzugs darstelle, und macht daraus wiederum einen allgemeinen Inkarnationsbegriff, der nur noch graduelle Differenzen kennt: verschiedene Intensitäten menschlicher Wesensverwirklichung.<sup>61</sup> Die wesentliche Differenz zwischen der hypostatischen Union und der Erwählung eines Menschen zum Propheten ist damit eingebeinet. Nachdem man den Kern des christlichen Inkarnationsverständnisses mit jenem *Rahner*-Wort (gegen *Rahners* Intention) zum Begriff eines gelingenden Menschseins – ohne ausdrücklichen Bezug zur Realität des einen, einzigen

<sup>58</sup> Vgl. *M. Schulz*, Sein und Trinität (wie Anm. 56), 860–875.

<sup>59</sup> S.th. III 2.9.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> *P. Schmidt-Leukel*, Was will die pluralistische Religionstheologie (wie Anm. 1), 324–325.

Heilbringers – herabgesetzt hat, drängt sich natürlich die von *Schmidt-Leukel* formulierte Frage auf: »Wäre es nicht überaus merkwürdig, wenn es unter allen Menschen nur bei einem einzigen von ihnen im vollen Sinn zum Vollzug des menschlichen Wesens gekommen sein sollte?«<sup>62</sup>

Für *Rahner* ist klar, daß dieser einmalig höchste Fall menschlichen Selbstvollzugs exklusiv in Christus gegeben ist. Denn Jesus ist als Mensch ohne Erbsünde und persönliche Sünde. Deshalb vermag die Selbstmitteilung Gottes in seinem von der Sünde nicht geschwächten Willen unverkürzt durchzuscheinen und angenommen zu werden. Das geschieht in Verbindung mit allen Menschen, die wegen Adams freier Weigerung, Gottes Selbstmitteilungswillen auf die Menschheit hin zu realisieren, außerstande sind, Gottes Liebe zu entsprechen, so daß der menschliche Selbstvollzug gegenüber den von Gott frei geschenkten Möglichkeiten defizitär und schuldhaft zurückbleibt.

Die PRT verharmlost – offenbar in den Bahnen des Aufklärungsoptimismus denkend und vor allem auch gegen die Theologie der Reformatoren und gegen die Einsichten der »kleinen« Ökumene – die radikale Schuldbedrohtheit des Menschen, die das Menschsein nicht Wirklichkeit werden läßt, so wie es von Gott her mit der Erwählung Adams hätte wirklich sein können.

Es ist einzuräumen, daß diese radikale Schuldbedrohtheit erst im Licht der Erlösung durch Christus ermessen werden kann, so daß es in der Tat schwierig ist, die von Gott her nichtseinsollende defizitäre Realität des menschlichen Soseins mit den Mitteln der Religionsphilosophie adäquat einzuholen. Eine vom christlichen Standpunkt aus entworfene Religionsphilosophie muß jedoch zumindest versuchen, Argumente dafür zu gewinnen, die eine dem Menschen bereits vorgegebene, geschichtlich gewordene und nicht von Gott bewirkte universelle Erlösungsbedürftigkeit verständlich machen. Die Versuchung ist nämlich groß, ohne konkreten Bezug zum Christusereignis diese Erlösungsbedürftigkeit mit der endlichen, begrenzten Natur des Menschen in Verbindung zu bringen. Ein guter Schöpfergott würde damit freilich in die Ferne rücken. Und Erlösung müßte als Befreiung von der begrenzten menschlichen Natur erscheinen.

Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (Sünde und Schuld) ist zumindest nach dem Resümee der PRT von *Schmidt-Leukel* nicht deren besonderes Thema. Im Gegenteil, folgt man der Auffassung des von *Schmidt-Leukel* zitierten angelsächsischen Theologen *John Macquarrie*, »daß Inkarnation keine Singularität oder Anomalie in der Weltgeschichte darstellt«<sup>63</sup>, bringt man sehr deutlich zum Ausdruck, daß man das Problem der Sünde beim Verständnis von Offenbarung und Menschwerdung Gottes übersieht und daher am einmaligen soteriologischen Handeln Gottes in Christus zur Überwindung aller Schuld vorbeidenkt, ohne die ein in jeder Hinsicht gelingender menschlicher Selbstvollzug eben nicht möglich ist.

---

<sup>62</sup> Ebd., 324.

<sup>63</sup> Ebd., 325.

## 9. Die Gretchenfrage: Nur Einer für Alle?

Des weiteren bestätigt die zitierte Auffassung von *Macquarrie* einmal mehr, daß die PRT Christus nicht als universale concretum des Heils zu denken vermag. Offenbar setzt man auf die Wahrheit einer Anomalie, einer Abnormität, wenn man die Aussagen in Lk 12,8; 1 Tim 2, 4–6, Apg 4,12, Joh 14,6 usw. erst nimmt. Bestimmt also die PRT, was in der Weltgeschichte sein kann und was nicht, bevor etwas geschehen ist? Und wenn es doch geschieht – der singuläre Gott im singulären Geschichtsereignis –, dann kann es doch nicht sein. Der exklusivistische Absolutheitsanspruch der eigenen Theorie, die doch nur eine Hypothese sein soll, kann anhand jenes Zitates kaum bedrängender dargestellt werden. Dieser Anspruch konterkariert das erklärte Anliegen, im Dienst der Wertschätzung religiöser Wahrheiten zu stehen. Es bleibt zu hoffen, daß nicht alle Anhänger der PRT diese zitierte Auffassung teilen. Andererseits ist schwer zu erkennen, wo das theoretische Kapitel verborgen liegt, dessen Entdeckung dieser Hoffnung Nahrung geben könnte.

Dagegen spricht vor allem die Suggestivfrage, die *Schmidt-Leukel* die »Gretchenfrage« der PRT nennen möchte: »Wäre es wünschenswert, daß alle Menschen dieser Erde Christen bzw. Christen der eigenen Konfession werden und damit alle anderen Religionen verschwinden, oder würde dies nicht eine schlimme Verarmung für das religiöse Leben der Menschheit bedeuten?«<sup>64</sup> Man könnte genauso fragen: Wäre es wünschenswert, daß alle Menschen durch Christus gerettet werden und zur Erkenntnis dieser Wahrheit gelangen? Wer jetzt mit den Aposteln, dem Neuen Testament, den mit dem Glauben der Urkirche in Bekenntniseinheit stehenden christlichen Kirchen einfach Ja sagt und so verwegen ist, daraus keinen »Hehl«<sup>65</sup> (sic!) zu machen wie *Karl Rahner*, der muß von seiten der PRT womöglich mit dem Kommentar rechnen, den auch Jesus wegen seiner Worte und Taten von seinen Verwandten zu hören bekam: »Er ist von Sinnen.« (Mk 3,21) »Was will die pluralistische Religionstheologie?«, so lautet die eigentliche, von *Schmidt-Leukel* über seinen Beitrag gestellte Gretchenfrage: sollen alle Menschen dieser Erde um des Weltfriedens willen Anhänger der PRT werden bzw. Anhänger ihrer *John Hickschen* Variante? Wer eine Suggestivfrage stellt, muß mit einer Tu-quoque-Erwidern rechnen.

Jesus selbst dürfte der beste Zeuge dafür sein, daß seine eschatologische Sendung nicht die Zerstörung der Glaubenstradition herbeiführt, in der er erzogen wurde. Er hat den jüdischen Glauben in seiner Sendung und mit der Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes zu vollenden begonnen und zum konstitutiven Moment der Reich-Gottes-Verkündigung gemacht. Der Abba Jesu ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

Wenn Jesus die Inkarnation des göttlichen Sohnes ist, dann ist er ebenso die Vervollendung jeder Religion, deren unerschöpfliche Bereicherung – und auch deren Reinigung. Paulus sieht angesichts der Erkenntnis Christi, die alles übertrifft, alles bislang Maßgebliche in seinem Leben, auch seine religiöse Herkunft und Auszeichnung, als »Unrat« an (Phil 3,8). Daß er den Glauben seiner Väter dennoch nicht auf den Müll kippt, braucht

<sup>64</sup> Ebd., 317.

<sup>65</sup> P. *Schmidt-Leukel*, Was will die pluralistische Religionstheologie (wie Anm. 1), 317.

keine lange Begründung. Beeindruckend, erschütternd ist sein Ringen um das Heil Israels (Röm 9,1–5).

Christus begründet exklusiv die Möglichkeit, daß der Heilswille Gottes auch in dem Maß in anderen Religionen konkret wirklich wird, nach dem diese sich faktisch auf ihn selber zubewegen. In dieser Hinsicht gibt es viele implizite Heilsmittler: Sie vermitteln das Heil des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen.

Mit dieser Wendung sind nicht alle Religionen als unmittelbar von Gott gewollte, ja gestiftete Formen einer graduell gestuften Hinordnung auf Christus qualifiziert. Dies jedoch entnimmt *Schmidt-Leukel* den verschiedenen offiziellen Dokumenten der katholischen Kirche über das Verhältnis der nichtchristlichen Religionen zum Christentum<sup>66</sup> und deutet sie damit in seinem Sinn um. Gott kann nicht eine Religion stiften, die ihn mit sich selbst in einen Widerspruch führt. Diese Aussage setzt freilich voraus, daß eine philosophische Gotteserkenntnis möglich ist: Danach kann Gott z.B. nicht eine Religion stiften, die ihn als durch magische Praktiken manipulierbar darstellt. Aber das, was in einer derartigen Religion dennoch an wahrhafter Gottesliebe durch die Gnade Christi wirksam ist, begründet eine reale Chance zum Heil. D.h., nicht jede Religion als solche begründet eine Heilchance, sondern das, was in ihr mit Christi Gnade in Verbindung bringt und nicht von Christus wegzieht.<sup>67</sup> Diese Differenzierung ebnet *Schmidt-Leukel* ein.

Warum läßt Gott trotz des Christuserignisses die vielen Religionen zu? Er läßt sie in einer heilsgeschichtlichen Situation zu, in der der Mensch nicht mehr in einer von jeder Entfremdung freien Einheit mit ihm, dem Schöpfer, steht. Die Religionen drücken daher die Suche des Menschen nach Gott aus sowie eine vorläufige Wahrnehmung und Anerkennung der göttlichen Macht. In Jesus wird dieser Gott und diese Macht gefunden. Gott führt so jeden Menschen einen ganz individuellen, einmaligen Weg des Heils durch den einen, von ihm in Christus eröffneten Weg zu sich; eine religiöse Tradition kann dabei als Wegzeichen fungieren.<sup>68</sup>

## 10. Für Hypothesen stirbt man nicht, hypothetisch liebt man nicht

Es soll der PRT nicht bestritten werden, sich als Hypothese zu definieren. Bestreiten kann man jedoch die Kompetenz der PRT, für die mit Exklusivismus und Inklusivismus bezeichneten Positionen festlegen zu können, daß diese gleichfalls nur den Status einer Hypothese beanspruchen dürfen.<sup>69</sup> Zunächst gilt es, den Wahrheitsanspruch der jeweils anderen Position zu respektieren.

Die christliche Theologie jedenfalls kann sich nicht damit zufrieden geben, als Hypothesenwissenschaft, womöglich im Sinn des Kritischen Rationalismus, eingeschätzt zu werden, da sie andernfalls der eschatologischen Qualität ihres Gegenstandes nicht mehr gerecht werden könnte. Weder predigt Jesus die Hypothese vom Reiche Gottes, noch

<sup>66</sup> Ebd., 326.

<sup>67</sup> Vat. II, LG 16; NA 2.

<sup>68</sup> Vat. II, NA 2. Vgl. *Horst Bürkle*, Der Mensch auf der Suche nach Gott (wie Anm. 39), 70–73.

<sup>69</sup> *P. Schmidt-Leukel*, Was will die pluralistische Religionstheologie (wie Anm. 1), 314–315.

stirbt er dafür.<sup>70</sup> Ebenso wenig versteht sich der christliche Glaube als Hypothese, die durch prozessuale Verifikation bzw. Falsifikation stets zu verbessern ist. Man kann für die Verifikation bzw. Falsifikation des Glaubens keine wirklichen Bedingungen formulieren, unter denen sie möglich wäre: Das überprüfende Subjekt wäre bereits im Nichts versunken, bevor es die Unwahrheit des Glaubens an das ewige Leben feststellen könnte. Die Forschergemeinschaft dürfte sich auch nicht mit der Vorstellung vertrösten lassen, daß die empirische Verifikation der christlichen Glaubenshypothese erst in der ewigen Schau Gottes erfolgen kann.

Im Zentrum des Christentums steht eine personal-geschichtliche Wirklichkeit: die eschatologische Präsenz Gottes in der Geschichte Jesu als Vorwegnahme der Vollendung aller Geschichte. Der Glaube gründet in dieser angenommenen eschatologischen, prolep-tischen Realität. Er ist die Antwort in Form einer endgültigen *Selbstmitteilung* des Menschen auf die endgültig-eschatologische Selbstmitteilung Gottes in Jesus; nur in einer personalen Selbstübergabe an Gott kann der Mensch der Selbsterschließung Gottes entsprechen. Der Glaube hat teil an der eschatologischen Vollendungsdynamik des Reiches Gottes in Jesus: Die Definitivität des Glaubensaktes ist offen für die Vollgestalt seines »Gegenstandes«. Auch diese Offenheit reduziert den Glauben nicht auf die Ebene einer Hypothese; sie qualifiziert ihn als Akt der Freiheit, die sich nur im Vorgriff auf ihr eigenes Endgültigwerden zu vollziehen vermag.

Das Endgültigwerden des Menschen durch seine Freiheit kann nämlich nur sinnvoll gedacht werden – so ergibt sich religionsphilosophisch –, wenn der Tod keine Zerstörung des endgültiggewordenen Lebens darstellt, sondern dessen Vollendung in der personalen Gemeinschaft mit dem einen personalen, freien Gott herbeiführt. Der Vollzug der menschlichen Freiheit als Verendgültigung des menschlichen Lebens setzt den frei sich schenkenden Gott als Vollendung des endgültiggewordenen Lebens voraus.

Die Theologie lebt von der religionsphilosophischen Einsicht, daß menschliche Freiheit nicht die Verendgültigung des Lebens anzugehen vermag, ohne dabei auf die ihr aus freien Stücken entgegenkommende göttliche Freiheit zu hoffen. Insofern gehört zum menschlichen Freiheitsvollzug bereits ein »philosophischer Glaube« oder eine »philosophische Hoffnung«.

Das Ereignis der Begegnung von menschlicher und göttlicher Freiheit läßt sich freilich nicht mehr deduzieren und kann auch nicht hypothetisch prognostiziert werden. Freiheit ist unableitbar und unterliegt keinen Prognosen. Sie setzt Endgültiges und beantwortet Endgültiges mit Endgültigem. Der Maßstab hypothetischer Gegenstandserkenntnis vermag darum den Spielraum zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit nicht auszumessen und darum auch nicht den Glauben als Resultat der Begegnung dieser Freiheiten im Medium der Zeit zu qualifizieren.

So geht es auch im christlichen Eheversprechen nicht um die Hypothese »Schauen wir mal, ob es mit uns zusammen klappt«; es geht um die gegenseitige Selbstmitteilung der eigenen Wahrheit im Ja-Wort und um die endgültige Entschiedenheit zu dieser Selbstmitteilung: um eine Endgültigkeit auf zukünftige vertiefende Aneignung hin. Menschen,

<sup>70</sup> »Für Hypothesen stirbt man nicht.« Robert Spaemann, *Ende der Moralität?*, in: Peter Koslowski u.a. (Hgg.), *Moderne oder Postmoderne?*, Weinheim 1986, 19–40, hier 28.

die nur hypothetisch miteinander umgehen, lieben sich nicht und glauben nicht aneinander. Das gilt auch analog für den Menschen im Verhältnis zur Entscheidung Gottes für ihn. Gott möchte sich mit dem Menschen in Christus definitiv verbinden und sucht die Entscheidung des Menschen in Glaube, Hoffnung und Liebe. In der der Entschiedenheit Gottes entsprechenden heilsrelevanten Gottes- und Nächstenliebe ist kein Platz für Hypothesen.

Die Theologie als reflexes Moment der Glaubensantwort in Gottes- und Nächstenliebe muß dem konzeptionell entsprechen: Mittels einer analogen Denkform führt sie in das geschichtlich offenbargewordene, je größere Geheimnis des dreifaltigen Gottes ein, der Liebe und der Grund aller Liebe ist; durch ihren »Gegenstand« läßt sie sich schließlich doxologisch vollenden.

Daß die Annahme der Realität Gottes keinen hypothetischen Status hat, ergibt sich auch aus der Überlegung, daß die Annahme des Absoluten erst die Möglichkeit begründet, Relatives zu erkennen und somit die Hypothese als relative Erkenntnisform zu etablieren: Alle endlichen Erkenntnisse und wissenschaftlichen Hypothesenbildungen sind nur möglich im Ausgriff auf das Absolute. Das Absolute (oder Unbedingte) als Möglichkeitsbedingung, Endliches als Endliches (Bedingtes als Bedingtes) erfassen und in bezug auf bestimmte Aspekte hypothetisch beschreiben zu können, kann nicht wieder zu einem Fall dessen erklärt werden, was es begründet und erkennen läßt: Das Absolute kann nicht selber als Hypothese oder als etwas Bedingtes, dessen Wahrheit sich erst noch erweisen muß, betrachtet werden. Die Realität hypothetischen Erkennens läßt die Realität und nicht-hypothetische, unbedingte Wahrheit des Absoluten erkennen.

Wollte man einwenden, es handele sich nur um eine Idee des Absoluten, die die Hypothesenbildung ermöglicht, müßte man sich eingestehen, das Absolute gar nicht gedacht und darum die Möglichkeitsbedingung von Hypothesen noch nicht erreicht zu haben. Ein unendlicher Regreß von Hypothesen begründet deren Realität aber sowenig wie eine endliche Idee vom Absoluten, nur dessen uneingrenztere Realität selbst. Eine Selbstverabsolutierung des endlichen Geistes im Erkennen und im Freiheitsvollzug gegen das Absolute ist ebenso widersprüchlich (s.o.).

Die Möglichkeit der christlichen Theologie als Wissenschaft lebt von der religionsphilosophischen Einsicht in die mehrfache Unmöglichkeit, das Absolute nicht als solches denken und erkennen zu müssen. Die Theologie bezeichnet – in religionsphilosophischer Selbstvermittlung – den Grund aller Hypothesenbildung und kann sich ihrem »Gegenstand« gemäß nicht als nur mit Hypothesen umgehende Wissenschaft einstufen. Theologische Hypothesen können sich nur wieder auf begrenzte Regionen einzelner theologischer Sachverhalte beziehen.

Die Theologie zeigt zugleich die Möglichkeit einer geschichtlichen Selbsterschließung des Absoluten auf. Zum hoffenden Selbstvollzug der Freiheit auf die sich möglicherweise schenkende Freiheit Gottes hin (s.o.) gehört darum die Suche nach dieser geschichtlichen Selbsterschließung als Geschehen, in dem die Vollendung menschlicher Freiheit in Verbindung mit der göttlichen bereits Ereignis wurde.

Zur Kenntnis des Ereignisses kann man wiederum nur durch andere menschliche Freiheit gelangen, die bezeugt, sich endgültig in der geschichtlichen Endgültigkeit Gottes

festgemacht zu haben. Über die Kette der Zeugen gründet die eigene Entscheidung im Urzeugen: in dem, der in seinem Tod die endgültige Annahme der Endgültigkeit Gottes in der Geschichte geworden ist und in seiner Auferstehung die Vollendung seiner endgültig gewordenen Existenz bezeugt. Dem inneren Wesen der Theologie entspricht darum die Kategorie des Zeugnisses und nicht der Hypothese für apersonale Wirklichkeitsdimensionen. Unter der Voraussetzung, daß man philosophisch das personale Sein als intensivste Form des Seins erschließt, muß auch das personale Zeugnis als intensivste Form der Wahrheitsvermittlung verständlich werden. Die Kategorie des Zeugnisses, von dem das Christentum und die Theologie lebt, würde man auf diese Weise nochmals in ihrer kommunikatiblen Allgemeingültigkeit ausweisen.

Wenn die PRT also dem Selbstverständnis christlicher Theologie eine Wertschätzung entgegenbringen möchte, muß sie die Ebene nur endlicher, begrenzter hypothetischer Erkenntnisformen verlassen und zu einem analogen Erkennen des Transzendenten übergehen. Nur auf diesem Weg kann man die Möglichkeit der eschatologischen Endgültigkeit Gottes in der Geschichte sowie die Möglichkeit einer dieser Endgültigkeit allein entsprechenden endgültigen Selbstmitteilung des Menschen im Glauben erschließen.

## 11. Sprachprobleme und die leere Mitte

Die offenkundige Schwierigkeit eines Dialogs zwischen der christlichen Theologie, die sich der kirchlich bezeugten Bekenntniskontinuität verpflichtet weiß, und der PRT besteht darin, daß in der PRT viele Begriffe, die aus der christlichen Tradition entnommen werden, z.B. Heilsmittler, nicht mehr ihren ursprünglichen Sinn bewahren: der einzige Heilsmittler ist Gottes Heilswille, nicht Jesus selbst; »Heilsmittler« ist allgemeines Prädikat für viele Einzelfälle usw. Wegen dieses äußeren Zusammenhangs mit der christlichen Tradition ist für die einen die PRT noch ohne weiteres mit dem Christentum kompatibel, für die anderen, die die semantische Differenz der Termini analysieren, steht die Kompatibilität mit dem Kern des Christentums ernsthaft zur Debatte.

Der hermeneutisch lockere Umgang mit einzelnen Aussagen christlicher Theologen, wie von *Wolfhart Pannenberg* oder *Thomas von Aquin*, verstärkt den Verdacht, daß nicht nur das Christentum, wie es im kirchlichen Glauben Ausdruck findet, auf eine unverkürzte Wertschätzung durch die PRT warten muß, sondern auch mancher christliche Theologe, und, so ist zu befürchten, wohl auch nichtchristliche Religionen.

Man könnte den Eindruck gewinnen, daß die Biographie manches Religionspluralisten, auf die *Schmidt-Leukel* eigens aufmerksam macht, die Schwierigkeit verstärkt, eine uneingeschränkte Wertschätzung des Christentums zu vermitteln. Im »radikalen Umdenken« von einer evangelikal-exklusivistischen Position zu einer nun exklusivistisch-pluralistischen Position<sup>71</sup> hält sich offenbar der exklusive Anspruch oder Charakter in beiden Standpunkten durch. Die Mitte bleibt merkwürdig leer, da das universale concretum des Heils in Christus in beiden Fällen nicht konzeptionell erreicht wird. Statt dessen scheinen tendenziell quantitative oder mengentheoretische Vorstellungsweisen von der

<sup>71</sup> P. Schmidt-Leukel, Was will die pluralistische Religionstheologie (wie Anm. 1), 309.

Fülle des Heils eine Rolle zu spielen, das entweder konzentriert in Jesus oder in verschiedenen Konzentrationsstufen verteilt hier und dort spürbar werden soll.

Wie dem auch sei, es scheint sinnvoller, aus der inneren Stärke und Mitte der eigenen Religion heraus ein Gespräch mit anderen Religionen zu suchen und dabei deren Selbstverständnis und Stärke Respekt und Wertschätzung entgegenzubringen, als von einer abstrakten Position auszugehen, die dann doch zu eng ist, um dem lebendigen Ausgangspunkt – hier des Christentums – ohne Einschränkungen gerecht zu werden.