

Religionen und die Grammatik des christlichen Glaubens

Zu einer Offenbarungstheologie der Religionen

von Thomas Schärtl

Der folgende Artikel versucht in einem ersten Teil die konzeptionellen Schwierigkeiten einer Offenbarungstheologie der Religionen ausgehend von konkurrierenden religionstheologischen und religionsphilosophischen Sichtweisen zu beziffern und die Voraussetzungen dafür zu benennen, die erfüllt sein müssen, um eine Theologie der Religionen und eine Offenbarungstheologie zusammenzuführen. Im zweiten Teil werden exemplarisch drei verschiedene Offenbarungsmodelle in Hinsicht auf ihre generelle und speziell religionstheologische Leistungsfähigkeit untersucht; und es wird – vor dem Hintergrund eines spezifischen Wahrheitsverständnisses – für ein semantisch-semiotisches Offenbarungsmodell plädiert.

1. Herausforderungen

Wer heute eine Theologie der Religionen auszubuchstabieren versucht, erinnert an einen Fußballspieler oder eine Fußballspielerin, der bzw. die es mit einem Abwehrriegel von fünf Gegnern zu tun hat: Rechts außen wartet immer noch der klassische Exklusivismus auf den fundamentaltheologischen Stürmer – ein raffinierter Abwehrspieler mit klarer Taktik, der sich – etwa in der Gestalt von Gavin D’Costa – durch die Eschatologie, insbesondere durch die Limbus-Konzeption und durch das Motiv des Hinabstiegs Christi ‚ad inferos‘ die Möglichkeit geschaffen hat, in den harten Torso des Exklusivismus das milde Herz Jesu einzusetzen:

„Wenn wir diese Lösung so verstehen, dass sie zwischen der objektiven Realität, dass der Limbus der Gerechten [sc. durch den Hinabstieg Christi eigentlich; TS] jetzt leer ist, und der subjektiven Realität, dass es viele gibt, die subjektiv immer noch im Zustand derer existieren, die in den Limbus der Gerechten eingetreten sind, unterscheidet, dann bietet diese Lehre eine solide Lösung für das Problem [...]: sie erfordert keine ‚Bekehrung‘, sondern geht von einem Heranreifen und einer Vollendung oder in Ausnahmefällen dem unmittelbaren Genuss der Schau Gottes aus, wenn der einzelne Mensch Christus bei seinem Abstieg in den Limbus der Gerechten gegenübersteht. Es bedarf auch keines unbewussten Verlangens, sondern einer Antwort auf das von Christus und seiner Kirche gepredigte Evangelium, [...]. [...] [Diese Lösung;

sc. TS] verneint oder verharmlost nicht das historische Leben, das von Menschen und Gemeinschaften gelebt wird, als ob sie Gottes Reich auf ‚unvollständige‘ Weise aufbauen, indem sie nach Güte, Wahrheit und Schönheit streben, so gut sie können.“¹

D’Costa bietet uns einen Exklusivismus in Kombination mit christologischer Barmherzigkeit; die Diversität der Religionen wird gewürdigt, ihr prinzipieller Transzendenzbezug gar nicht in Abrede gestellt, aber gleichzeitig wird der inklusivistischen Umarmung und der altbekannten und nie unproblematischen Etikettierung Andersgläubiger als ‚anonymer Christen‘ eine Absage erteilt. D’Costa reflektiert eine Position, die in anderen christlichen, insbesondere evangelikalen Denominationen durchaus verbreitet ist und die sich, wie es scheint, einen kristallklaren Wahrheitsbegriff auf die Fahne schreiben kann. Nun hat Papst Benedikt XVI. – dogmatisch etwas unsauber formuliert – den *limbus puerorum* zwar ‚geschlossen‘, aber für einen den retro- und fernwirkungskausal durch Christi Hinabstieg erlösten Limbus der Gerechten dürfte der Pachtvertrag noch laufen. Zudem könnte man katholischerseits dieser Position, die bisweilen auch origenistische, also an Allversöhnung orientierte Ausprägungen haben kann, die altehrwürdige Fegefeuerlehre andienen und daraus einen Exklusivismus mit eschatologischer Zusatzpolize entwickeln.

Links außen in unserem Fußballspiel werden wir wiederum mit Neo-Schleiermacherianischen Positionen konfrontiert; für diese Sichtweise sind religiöse Überzeugungen letztendlich immer nur verschiedene – möglicherweise auch nur verschieden *ausgereifte* – Reflexionen des religiösen Bewusstseins im Verhältnis zu einem ultimativen Grund, der sich ihm in seiner radikalen Kontingenz ebenso als Frage aufdrängt wie entzieht. Damit ist die Vielfalt religiöser Traditionen letztlich das Produkt eines religiösen bzw. religiös imaginierenden Bewusstseins. In eben diese Richtung weisen die Überlegungen von Christian Danz, der Religion vor allem als kommunikative und zeichenerzeugende Praxis versteht, aber das Festzurren von Gewissheitsansprüchen jenseits dieser Praxis für aussichtslos hält.² Das Weiterdenken des christlichen Verständnisses von Inkarnation bringe das religiöse Verhältnis sozusagen in seine proportionale Richtigkeit; Gott ist Mensch geworden, das Transzendentale ist somit (allein) in der Selbsterschlossenheit des menschlichen Geistes gegeben; das Transzendentale fällt gewissermaßen mit dem Akt des Glaubens als Vollzug des religiösen Bewusstseins zusammen:

¹ Gavin D’Costa, Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions, Oxford 2009, 179 [Übersetzung; TS].

² Vgl. Christian Danz, Systematische Theologie, Tübingen 2016, 151: „Die Frage, ob es eine absolute Religion gibt, taucht indes im konkreten religiösen Akt, also im Vollzug menschlichen Sich-Verstehens, gar nicht auf. In der religiösen Kommunikation stellt sich Gewissheit in symbolischen Formen dar. Zu einem ausdrücklichen Thema wird das Problem, ob es eine oder mehrere absolute Religionen gibt, erst auf der Ebene der theologischen Reflexion. Hier ist es aber auch unbeantwortbar. Weder die Religionsgeschichte noch ein Vergleich der Religionen können darauf eine Antwort geben. Nach welchen Maßstäben oder Kriterien sollte das infrage stehende Problem auch entschieden werden? Jene stammen stets aus einer bestimmten Religionskultur und können als solche nicht universalisiert werden. Aber wird mit der genannten Antwort der religiöse Pluralismus, der im 21. Jahrhundert zu einer kaum zu bestreitenden Tatsache geworden ist, nicht marginalisiert? Das ist natürlich nicht der Fall. Die Systematische Theologie wäre auch schlecht beraten, wollte sie das Thema der konkurrierenden religiösen Ansprüche einfach ausklammern. Sie muss es freilich mit ihren eigenen Mitteln angehen.“

„Als der Transzidente ist Gott zugleich der Offenbare. Er ist das Geschehen des Glaubens als personaler Vollzug. Nur als der Offenbare ist Gott beim Menschen. [...] In der Selbsterschlossenheit eines Menschen liegt der Gehalt des Gottesgedankens. Gott ist der Transzidente und der Offenbare. Beide Bestimmungen strukturieren den Glaubensakt. Er ist einerseits unableitbar und anderseits an seinen Vollzug gebunden. Gott als Gehalt des religiösen Aktes ist das Ereignis menschlichen Sich-Verstehens.“³

Die Position der linken Innenverteidigung wird seit einiger Zeit schon von sogenannten relativistischen Positionen eingenommen, die auch die pluralistischen religionstheologischen Ansätze noch für inkonsistent halten, weil diese eine Art Inklusivismus der Referenz auf das je ein- und dasselbe Transzidente unterstellen, wo wir eigentlich die Verschiedenheit, aber auch Mehrdeutigkeit von religiösen Praktiken, Traditionen, Riten und Zeichenetzwerken anzuerkennen hätten. Robert McKim kombiniert einen Appell an intellektuelle Bescheidenheit, der sich aus der Perspektive der eigenen religiösen Erkenntnisansprüche ergebe, mit einer erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Grundeinsicht: *Ambiguität lässt sich nicht aufheben*; verantwortlich für die Diversität von Perspektiven, Weltbildgrundlagen und religiösen Daseinsinterpretationen sei die vielfache Deutbarkeit der Wirklichkeit selbst.⁴ Geleitet ist dieser Ansatz aber auch von der optimistischen Vorstellung, dass die Differenzen zwischen den Religionen bis zu einem gewissen Grad durch *Revisionen* in der je eigenen Dogmatik abgebaut werden können, wobei Weltbildgrundlagen hier vermutlich eine Revisionsresistenz aufweisen werden, die am Ende nur durch das Eingeständnis eines Perspektivenrelativismus abgemildert werden kann.⁵ Der schon etwas ältere Ansatz von Joseph Runzo kann das perspektiven-relativistische Momentum durch den Hinweis auf das angebliche Scheitern des religionstheologischen Exklusivismus und Inklusivismus und durch die Inkonsistenz des Pluralismus unterstreichen; Runzo distanziert sich zudem vor religionstheologischen Imperialismen oder vor einer religionsphilosophisch, metaphysisch oder transzentaltheologisch erkloppenen Metaebene, auf der abstrakt über religiöse Verhältnisse oder Gottesbewusstsein nachgedacht und die konkreten Ausdrucksformen religiöser Traditionen dann lediglich als Anhängsel mit in Kauf genommen werden müssen:

„Der religiöse Relativismus hingegen vermeidet diese Schwierigkeit, indem er einen rein internen Ansatz zur Beurteilung anderer Glaubensrichtungen vorschlägt. Der Relativismus, grundlegender als der Pluralismus, erkennt die untrennbare sozio-historische Bedingtheit der eigenen Perspektive an und erkennt daher grundsätzlich an, dass Urteile über andere Glaubensrichtungen notwendigerweise vom Standpunkt des eigenen Glaubens aus gefällt werden. Dies bedeutet lediglich, eine inhärente Bedingung des menschlichen Geistes anzuerkennen, und bedeutet nicht, in den religiösen Imperialismus zurückzufallen, den wir im Exklusivismus und Inklusivismus entdeckt haben.“⁶

³ Ebd., (wie Anm. 2), 181.

⁴ Vgl. Robert McKim, *On Religious Diversity*, Oxford 2012, 140; vgl. dazu auch ders., *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford 2001.

⁵ Vgl. ders., *Religious Diversity* (wie Anm. 4), 156 f.

⁶ Joseph Runzo, *World Views and Perceiving God*, New York 1993, 2010 [Übersetzung; TS].

Die Position des rechten Innenverteidigers finden wir schließlich durch Ingolf Dalferth verkörpert, der eine besondere Form eines – so könnte man etwas zuspitzend formulieren – doxastischen Exklusivismus zu vertreten scheint: Der christliche Glaube vermitte ein ganz eigenes und ganz spezifisches Orientierungswissen in Hinsicht auf das Vermögen, welt- und daseinsdeutend zeichenproduktiv tätig zu sein, sodass die auf der Basis eben dieses Orientierungsvermögens vorgenommenen Zeichenprozesse, die den Glaubenden ein Referieren auf Gott ermöglichen, letztendlich inkommensurabel sind und weder mit den Zeichenproduktionen, die wir natürliche Theologie nennen, noch überhaupt mit anderen religiösen Zeichen- und Symbolprozessen in einen Kongruenzzusammenhang gebracht werden können.⁷ Gesoftet wird dieser Ansatz – zumindest in dem einen oder anderen Ausläufer der Jüngel- und Dalferth-Schule – durch einen behutsamen Anti-Realismus, der Wahrheitsansprüche intern-realistisch einbehält und die Inkommensurabilitätsverdikte auch auf das Verhältnis von Religion und Wissenschaft ausdehnt.

2. Die ‚Wahrheit‘ religiöser Überzeugungen

Wer die These vertreten möchte, dass andere Religionen *Teil der Offenbarung Gottes sind; dass sie zumindest Teil der universalen Offenbarung sind*, wobei das Verhältnis von universal-allgemeiner und spezieller Offenbarung nicht mehr in einem geschichtsteleologischen, gleichsam schulischen Vorrückungs- und Versetzungsschema gedacht werden kann und auch nicht im hermeneutischen Schema von Vorder- und Hintergrund, sondern in einem semiotischen Schema von Zeichenkontext und Zeichenperformance, hat es angesichts der genannten Viererkette schon ausgesprochen schwer, sozusagen einen Schuss auf das offenbarungstheologische Tor zu versuchen.

Aber da gibt es leider auch noch die Libero-Position, über die wir noch zu sprechen haben. Die Libero-Rolle gilt traditionell nicht nur als hartnäckiger Riegel im Spiel, sondern ist seinerseits auch enorm torggefährlich; das gilt mutatis mutandis auch für die religionsphilosophische und theologische Verortung von Ansätzen Diese Libero-Position tritt heutzutage in der Gestalt einer erkenntnistheoretisch in jedem Muskel trainierten Religionskritik auf; John Schellenberg etwa nimmt die Diversität religiöser Symbolsysteme zum Anlass, um die Wahrheitsfähigkeit aller konkreten Religionen im Namen einer sozusagen pyrrhonischen Skepsis und eines humanen Fortschrittsglaubens zu diskreditieren:

„Wir sollten einsehen, dass gerade an der Stelle, an der wir uns gegenwärtig befinden, in Bezug auf die Reife in religiösen Überzeugungen noch ein großer intellektueller Fortschritt möglich ist. Es könnte sein, dass aufgrund unserer relativen Unreife religiöse Vorstellungen und Erfahrungen der Vergangenheit ausgesprochen trügerisch sind. Doch aus genau den gleichen Gründen sollten wir die Überzeugung pflegen, dass diese unreifen Vorstellungen nur die ersten Anzeichen für viel größere und bessere Dinge darstellen, die noch kommen werden. Ist das unfertige, aber überwältigende Gefühl des Göttlichen, von dem manche berichten, das ‚weiße Rauschen‘ einer umfassbar großen Wirklichkeit, für die wir noch nicht die Verarbeitungs- und

⁷ Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Transcendence and Secular World. Life in Orientation to Ultimate Presence*, Tübingen 2018, 258.

Empfangsgeräte entwickelt haben, oder reine Fantasie? Es wäre ausgesprochen verfrüht, diese Frage definitiv beantworten zu wollen [...]. Die Konzepte, die die religiösen Überzeugungen bislang hervorgebracht haben, sind wohl nicht viel mehr als die ersten groben Essays einer blutjungen Spezies. Vielleicht wird es eines Tages ein echtes Wissen um eine göttliche Wirklichkeit geben, aber erst, wenn verfeinerte Fähigkeiten für die Begegnung mit dem Göttlichen entwickelt worden sind.“⁸

Es ist ausgesprochen aufwändig, diese Form der transzendentenzfreundlichen Skepsis – transzendentenzfreundlich insofern, als der religiöse Glaube dechiffriert als sogenannter *Ultimismus* und bar jeder Anschaulichkeit ein angestammtes Recht in der Dynamik vernünftiger menschlicher Existenz behält – unter Kontrolle zu halten. Eine zentrale Herausforderung besteht darin, im Einzelnen darzulegen, dass religiöse Überzeugungen gerade nicht unter das Problem der Urteilsnichtübereinstimmung (*epistemic disagreement*) fallen zu lassen. Das heißt aber mit Blick auf die bisher geschilderten Probleme und Anfragen: Wenn wir überhaupt eine aussichtsreiche Gegenstrategie entwickeln wollen, dann dürfen wir religiöse Überzeugungen und ihren Ausdruck in Texten, Riten und Traditionen nicht wie verschiedene Wissenschaftsperspektiven oder Begriffsschemata betrachten, die so inkommensurabel sind wie die physikalische Weltbeschreibung hier und die astrologische Weltbeschreibung da. Aber es wird der Phänomenologie religiöser Vollzüge auch nicht gerecht, wenn wir Religion in ein kognitivistisches Prokrustesbett stecken; anders gesagt: Die Verschiedenheit religiöser Überzeugungen, Traditionen, Praktiken u. a. m. lässt sich, wie es scheint, nicht so behandeln wie Theorierivalitäten innerhalb eines Paradigmas.

Aber wie sind die offensichtlichen Differenzen zwischen religiösen Ausdruckssystemen und Zeichennetzwerken dann zu verstehen: in der Spur Lessings als Rivalitäten zwischen Kindern, die um die Gunst eines Elternteils werben, oder – in leichter Anlehnung an den Schleiermacher der *Reden* – als verschieden elaborierte und im Gefühl resonierende Versionen eines Musikstückes – sozusagen einmal mit Klavier dargeboten, das andere Mal mit Streichern oder gar *a cappella* ...? Diese Fragen zeigen, dass auch eine rein symbolästhetische Betrachtungsweise dem Phänomen der Divergenz religiöser Ausdrucksgestalten nicht gerecht wird.

Diese Einsichten haben unmittelbare Rückwirkungen auf das Verständnis ‚religiöser Wahrheit‘. Zwar mögen für die Theologie als Wissenschaft Wahrheitskriterien gelten, die auch sonst für Wissenschaft gelten, aber mit der dürren Apparatur von Korrespondenz und Kohärenz können wir zunächst einmal nur Faktenentsprechungen oder Theoriendignität plausibilisieren. Religion geht es jedoch nicht allein um Fakten, sondern um einen komplexen Zusammenhang von Fakten, Werten, erlebnisbezogenen und egologischen Qualitäten. Zudem sind sie auf ihrer primären Praxisebene keine Theorien über die Welt, die mit anderen Theorien in einem Wettbewerb stehen. Wir sind daher gut beraten, uns an einen Vorschlag des komparativen Theologen Robert C. Neville zu halten, der die Wahrheitsfrage im Kontext religiöser Ausdruckssysteme auf die Verwendung religiöser Symbole und Zeichen bezieht und deshalb ein vorsichtig pragmatisches Wahrheitskriterium empfiehlt –

⁸ John Schellenberg, Evolutionary Religion, Oxford 2013, 66 [Übersetzung; TS].

gerade weil darin die lebenstransformative Kraft religiöser Überzeugungen und ihrer Zeichennetzwerke ungleich adäquater erfasst würde als allein im Raster einer auf Satzwahrheiten konzentrierten Wahrheitstheorie:

„Nach der [sc. Lehre der; TS] pragmatischen Semiotik sind alle konventionellen Zeichen oder Symbole menschliche Konstruktionen, die in interpretativen Handlungen verwendet werden, um auf ihre Objekte zu verweisen. Ihre Bezugnahme auf ihre Gegenstände erfolgt nur in gewisser Hinsicht, je nach dem Charakter der Symbole und den Zwecken oder Absichten, die die Interpretation leiten. Die Interpretation kann wahr oder falsch sein. In diesem pragmatischen Sinne ist ein religiöses Zeichennetzwerk eine komplexe, nicht unbedingt schlüssige Hypothese über die letztendlichen Konstituenten der Welt. Seine Objekte sind ultimative Realitäten, Dimensionen der Letztgültigkeit und Unbedingtheit usw., in dem Sinne, der als endliche/unendliche Kontraste definiert ist [...] Als eine Hypothese behandelt, zu der eine tiefe, sinnstiftende religiöse Verpflichtung eingegangen werden kann, kann ein religiöses Zeichennetzwerk prinzipiell einer Untersuchung seiner Wahrheit unterzogen werden, ganz und teilweise. Die Formulierung ‚im Prinzip‘ beinhaltet jedoch eine enorme Qualifikation. Eine solche Untersuchung müsste all die wilden Symbolsysteme durchforsten, die bei der Interpretation der Ultimität in religiösen Zeichennetzwerken verwendet werden. [...] Ein religiöses Zeichennetzwerk ist zunächst weder wahr noch falsch, es sei denn, es wird in einer Interpretation verwendet, in gewissem Sinne gelebt oder als weltbildender Hintergrund für andere Interpretationen herangezogen. Das sind alles Dimensionen der Interpretation, und die jeweilige Interpretation ist immer kontextabhängig. Eine Interpretation, die in dem einen Kontext wahr ist, kann in einem anderen falsch sein. [...] Sobald diese Art der Komplexität eingestanden wird, dann kann man sagen, dass die Rede von einer Wahrheit eines religiösen Zeichennetzwerks meint, ob dieses aus den letzten Realitäten in die interpretierenden Zeichen überträgt, was in diesen Realitäten wichtig oder wertvoll ist – also in der Hinsicht, in der die Symbole des Zeichennetzwerks diese [sc. Realitäten; TS] interpretieren. [...] Seine Pointe ist ein grundlegend pragmatischer: Stimmt uns ein religiöses Zeichennetzwerk auf die letzten Realitäten ein, so dass wir unterscheiden können, wie wir uns ihnen gegenüber verhalten sollen? Wenn es uns so einstimmmt, ist es alles in allem wahr.“⁹

Wer Nevilles Überlegungen hier folgt, sollte hellhörig sein. Denn Nevilles Vorschläge stehen auf dem Boden einer philosophischen Theologie des Ultimativen und sind damit einerseits zwar prinzipiell anschlussfähig an entsprechende kontinentale religionsphilosophische und transzendentalttheologische Traditionen, scheuen sich andererseits aber nicht vor einer (hie und da verfemten) Metaperspektive. Unterstellt wird ein Religionsverständnis, das um eine Bezugnahme auf Letztgültigkeit und Unbedingtheit kreist. Die Wahrheitsfrage wiederum wird hermeneutisch und pragmatisch beantwortet: *Die Erschließungskraft religiöser Zeichennetzwerke – gemeint ist die Erschließung von Letztgültigkeit und Unbedingtheit – entscheidet über ihre Wahrheit, wobei diese Erschließungskraft nicht ohne die Berücksichtigung der Lebenskontexte der in Rede stehenden Zeichen erfolgen kann.* Bei Nevilles Position handelt es sich um eine Warte des ‚Weder – Noch‘, insofern Neville weder eine kognitivistische noch eine non-kognitivistische Deutung religiöser Überzeugungen vorschlägt, an der symbol-poetischen Fähigkeit der Menschen festhält und doch

⁹ Robert Cummings Neville, Philosophical Theology, Vol. 1: Ultimates, New York 2013, chap. 1, § 4. [Übersetzung; TS].

die Erschließbarkeit des Transzendenten nicht grundsätzlich in Frage stellt. Eben dieses ‚Weder – Noch‘ einer hermeneutischen Position ist die stärkste Kraft, um einen religionskritischen Libero wie Schellenberg zu stoppen.

Wer noch genauer hinhört, sieht bei Neville eine semiotisch-pragmatische Wahrheitsauffassung am Werk, die in der gegenwärtigen systematischen Theologie keineswegs unbekannt ist und verschiedentlich auch auf das Selbstverständnis des Christentums oder die Wahrheit der christlichen Dogmatik angewandt wurde: Wahrheit ist die Erschließungskraft der Zeichen in Hinsicht auf ihre Hermeneutik und Pragmatik eines ultimativen Sinnhorizontes oder Letztgültigen. In der von Neville stärker hermeneutisch ausgezogenen Linie ergeben sich zudem Konvergenzen mit einer Hermeneutik des Religiösen, näherhin der Offenbarung, die – denken wir an Paul Ricoeur¹⁰ – Wahrheit als ‚Manifestation‘ versteht, die man wiederum als Authentizität der Erschließungskraft erläutern darf. Das heißt: Auch die Wahrheit der offenbarungsbezogenen Zeichennetzwerke liegt in deren Erschließungskraft, die sich im Bezugsfeld von transzendenzeröffneter Existenz einerseits und Transzendenz bzw. Letztgültigkeit andererseits bewähren muss.

3. Religionen und Offenbarung

Die *theologische* Theoriebildung seit dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* scheint uns – all den genannten Schwierigkeiten gegenüber – eine gute Rückfalloption zu bieten, um eine offenbarungs-inklusivistische Strategie zu entwickeln. Aber schon mit dieser These bewegen wir uns auf einem nicht ganz stolperfallenfreien Interpretationsboden. Denn *Nostra aetate*¹¹ – ein Dokument, das, wie manche zu sagen pflegen, religionstheologisch gerade deswegen so opulent und tief ist, weil es religionsphänomenologisch so karg und oberflächlich bleibt – lässt sich auf mindestens zweifache Weise deuten. Liest man *Nostra aetate* durch die Brille von *Gaudium et spes* oder *Dignitatis humanae*, dann kommt anderen Religionen eine Würde als Teil eines im Konzil universalistisch und transzendentalthropoligisch unterlegten Kulturverständnisses zu; andere Religionen wären der honorige Ausdruck einer allgemeinmenschlichen Gottessehnsucht und Gottessuche. Damit wären sie aber – wie die menschliche Kultur in ihren genuin eigenen Hoffnungen – noch *unterwegs auf ein christologisches und eschatologisches Ziel hin*. Deutet die christologische Zuspiitung in *Nostra aetate* nicht diese Pilgerschafts- und Suchbewegung und damit den Vorläufigkeitsstatus an?

Aber es gibt auch (mindestens) eine zweite Lesart von *Nostra aetate*, die eben dieses Konzilsdokument mit *Dei verbum*, *Sacrosanctum concilium* und *Lumen gentium* in eine Reihe stellt¹² – also mit jenen Schlüsseldokumenten, die eine sakramenten-theologische

¹⁰ Vgl. Paul Ricoeur, Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation, in: ders., Essays on Biblical Interpretation, ed. Lewis S. Mudge, Philadelphia 1980, 73–118, hier 102.

¹¹ Vgl. NA 2.

¹² Vgl. Gerald O’Collins, The Second Vatican Council on Other Religions, Oxford 2013, 60–83.

Rekonfiguration des Offenbarungs- und Kirchenverständnisses bieten, das Gottesdienstverständnis perspektivisch erweitern¹³ und aus heutiger Sicht auch ein Inkarnationsverständnis umspielen, das sogenannten pansakramentalen Ansätzen zur Frage der Gegenwart Gottes in der Welt entgegenkommt. Der Rekurs auf die vielfachen Momente von Offenbarung in der Menschheitsgeschichte, der Hinweis auf die Koextension von Kirche und Heilsgeschichte¹⁴, ja, insbesondere die eucharistietheologische Einbeziehung der ‚alten Opfer‘ – all das sind, wie Gerald O’Collins und andere herausgearbeitet haben, solide Hinweise auf eine Offenbarungstheologie, die auch andere Religionen in die von Gott mit den Menschen gestiftete Bundes- und Heilsgeschichte einbezieht, sodass wir anderen Religionen (in der Sprache des biblischen Zeichennetzwerks) einen Beitrag zur allgemeinen Offenbarung mindestens im Rahmen des Noah-Bundes zusprechen dürfen.¹⁵

Allerdings schwebt über dem heilsgeschichtlichen Modell, das sich kaum vor einer Geschichtstheologie schützen kann, die angeblich in der Religionsgeschichte statthabe, wo sich (in den Worten des spekulativen Theismus des 19. Jh. gedacht) das Unendliche und Endliche so lange anrühren und umspielen und dabei alle möglichen Formen von archaischer oder protoreflektierter Religiosität entwickeln, bis Unendlichkeit und Endlichkeit im konkreten Gottmenschen schlussendlich zusammenfinden, ein Problem. Michael Bongardt hat dies auf den sehr klaren Nenner gebracht:

„Das Christusereignis für die endgültige, alles vor und außer ihm Liegende überbietende Offenbarung zu halten; die eigene Weise, dieses Ereignis zu verstehen und das Bekenntnis zu ihm zu verantworten, als die zu behaupten, die ihm so vollkommen wie nur möglich entspricht; in der Gewißheit zu argumentieren, das Unbedingte im glaubenden Bekenntnis so erfaßt zu haben, daß auch für das Bekenntnis selbst die Anerkennung unbedingt eingefordert werden kann: Eine solche Haltung macht es nicht unmöglich, jene anderen Verstehensweisen auf den genannten Wegen [sc. = andere religiöse Ausdruckssysteme; TS] zu achten. Doch wird daran

¹³ Vgl. SC 1 bis 7.

¹⁴ Vgl. bes. LG 5 mit 16.

¹⁵ Vgl. Gerald O’Collins, *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-Revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, 187: „Der Noah-Bund beinhaltet einen göttlichen Segen, der ewig währt. Er bleibt fest verankert in der Liste der sieben Bundesschlüsse, die mit dem Bündnis mit König David endet (Sir 44,7). Durch Noah gibt Gott der Menschheitsgeschichte einen Neuanfang und schließt einen Bund mit allen Völkern und mit der Erde selbst. Durch einen kosmischen Bund bilden alle Menschen (zusammen mit allen nicht-menschlichen Kreaturen) eine einzige Familie, erhalten die gleichen Gnaden von Gott und wissen um diese Begnadung (oder sollten darum wissen).

Obwohl im Gegensatz zu seinem Heilsaspekt sein Offenbarungsaspekt oft vernachlässigt wird, ist die Beziehung Gottes zu Adam, Eva, Noah und seiner Familie nichts anderes als eine sichtbare Beziehung, die von Gott offenbart wird, indem er einen universellen *und ewigen* Bund einleitet und alle Menschen einlädt, bewusst und treu an dieser Beziehung teilzunehmen. Auch die Urfiguren, die in Genesis 1–11 vorkommen, sind prototypische Figuren, die vorwegnehmen, wie sich alle Menschen der wunderbaren und offenbarten Nähe Gottes öffnen und den Regenbogen als Symbol für Gottes kosmischen Bund lesen.“ [Übersetzung; TS] Vgl. zu dieser Lesart auch die Deutung von Roman Siebenrock, der auf die trinitarische Grammatik von *Nostra aetate* verweist; vgl. Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. von P. Hünermann und B.J. Hilberath, Bd. 3, Freiburg – Basel – Wien 2005, 591–693, bes. 666 f.

festgehalten, daß sie alle nur defiziente Formen darstellen, die Wahrheit und Wirklichkeit des Unbedingten zu erkennen.“¹⁶

Ist am Ende nicht doch das Modell einer Stufenleiter am Werk, das andere Religionen am Ende des Tages nur als Vorstufen betrachten kann? Ist die Anerkennung anderer Religionen als Orte von Offenbarung und Gnade nicht letztendlich paternalistisch, formuliert aus der Situation der religiösen Oberstufe, die milde, großherzig, aber auch mit der Arroganz der angeblichen Reife auf die religiöse Unterstufe zurückblickt?¹⁷ Das Problem haftet, wie ebenfalls Bongardt in eindringlichen Überlegungen gezeigt hat,¹⁸ nicht notwendig dem Inklusivismus per se an, sondern könnte durch das heilsgeschichtliche Paradigma induziert sein, das auch noch dort, wo es heutzutage ‚dramatisch‘ ausbuchstabiert wird,¹⁹ zu einer Teleologie (etwa im Sinne eines dramatischen Kulminationspunktes) neigt, sodass es durchaus angebracht sein könnte, nach anderen Offenbarungsmodellen Ausschau zu halten: Drei sollen kurz untersucht werden.

3.1 Offenbarung als Erfahrung

In verschiedenen theologischen Schul- und Stilrichtungen wurde der Gedanke erörtert, dass Offenbarung schlussendlich in den Koordinaten religiöser Erfahrung zu rekonstruieren sei.²⁰ Sollte es sich hier um einen erlaubten Schritt handeln, könnte uns in unserer Suchbewegung der Vorschlag des Religionsphilosophen Jerome Gellman weiterhelfen, der unterschiedliche religiöse Traditionen, Überzeugungssysteme, Zeichennetzwerke etc. als legitime Diversität und Vielfalt deutet, die auch Ausdruck eines Lobes der Herrlichkeit und Unerschöpflichkeit Gottes sei.²¹ Es gebe eine Vielzahl von Religionen, weil Gott sich eben

¹⁶ Michael Bongardt, *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg 2000, 255.

¹⁷ Vgl. Karl Rahner, *Das Christentum und die nicht christlichen Religionen*, in: Ulrich Dehn; Ulrike Caspar-Seeger; Freya Bernstorff (Hg.), *Handbuch Theologie der Religionen*, Freiburg i. Br. 2017, 73–92, hier 76 f.: „Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann. Dieser Satz ist für das Selbstverständnis des Christentums selbstverständlich und grundlegend. [...] Wenn Religion als gültige und legitime für das Christentum zuerst und zuletzt nicht das Verhältnis des Menschen zu Gott ist, das der Mensch selbst autonom stiftet, nicht die Selbstinterpretation des Menschen des menschlichen Daseins durch den Menschen, nicht die Reflexion und Objektivierung der Erfahrung ist, die er durch sich selbst mit sich macht, sondern die Tat Gottes an ihm, die freie Selbstoffenbarung in Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, das Verhältnis, das Gott selbst zum Menschen hin von sich her stiftet und stiftend offenbart, wenn *dieses* Verhältnis Gottes zu allen Menschen grundlegend das eine und selbe ist, weil es auf der Inkarnation, dem Tod und der Auferstehung des einen fleischgewordenen Wortes Gottes beruht, [...] dann kann nur das Christentum sich als die wahre und legitime Religion für alle Menschen schlechthin dort und dann anerkennen, wo und wann es in existentieller Mächtigkeit und fordernder Kraft in den Bereich einer anderen Religion eindringt und diese, an sich selbst messend in Frage stellt.“

¹⁸ Vgl. Michael Bongardt, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2005, 171–189.

¹⁹ Vgl. Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1996.

²⁰ Vgl. Heinrich Döring; Armin Kreiner; Perry Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1993.

²¹ Vgl. Jerome Gellman, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca – London 1997 u. ö., 104: „Darüber hinaus schließt das Netzwerk für jede der Weltreligionen, in denen Gott erfahren wird, vor allem die Erfahrung einer Andeutung der Fülle oder der unerschöpflichen Fülle Gottes ein, einer Fülle, deren Gegenwart offenbart wird, ohne dabei zur Schau gestellt zu werden. In der christlichen Mystik wird dies manchmal als der

vielfältig zeige und erfahren lasse, weil wohl auch nur in solch einer Vielfalt die Herrlichkeit des je größeren Gottes angedeutet werden könne.

Dürfen wir mit Hilfe dieses Ansatzes dann einfach sagen, dass sich eben verschiedene Gotteserfahrungen in anderen Religionen ereignen, die als Offenbarungen einen je legitimen Stellenwert haben? Gellmans Vorschlag könnte schon dadurch empfindlich geschwächt sein, dass er seine Überlegungen sehr eng an theistische und damit monotheistische Vorstellungen bindet, womit wir uns bereits im gleichzeitig vertrauten und fremden Zeichennetzwerk der sogenannten abrahamitischen Geschwisterreligionen bewegen. Erkenntnistheoretisch steht Gellman aber auch vor der Herausforderung, die offensichtlichen Unvereinbarkeiten diverser religiöser Artikulationen und Überzeugungen erklären zu müssen; denn die verschiedenen Religionen unterscheiden sich ja nicht so voneinander wie William Turners mal morgendlich oder mal abendlich gestimmten Impressionen der Lagunenstadt Venedig.

Dem damit angetippten Inkommensurabilitätsproblem scheint Gellman aber durch eine gewisse Bagatellisierung begegnen zu wollen, indem er den Bereich der allgemein relevanten und normativen Gotteserfahrungen radikal einschränkt und damit von vornherein die Menge des angeblich Unvereinbaren kurzerhand verkleinert:

„Dementsprechend ist unsere erste Antwort auf das *Argument der Unvereinbarkeit*, dass Inkompatibilitäten, die sich aus angeblich widersprüchlichen Offenbarungen ergeben, nicht weit genug verbreitet sind, um das Vertrauen in angebliche Gotteserfahrungen als ein ungerechtfertigtes oder unzuverlässiges Verfahren zu diskreditieren. In der überwiegenden Mehrheit der Fälle von angeblichen Gotteserfahrungen in verschiedenen Religionen erlebt die erfahrende Person nur Gottes Gegenwart oder nur Gottes Verhalten ihr gegenüber, wie z. B. Trost, oder nimmt wahr, dass Gott seinen Willen offenbart, der sich ausschließlich auf das Subjekt selbst bezieht. In den ersten beiden Fällen handelt es sich überhaupt nicht um die Offenbarung einer Wahrheit oder des Willens Gottes. Und auch der dritte Fall betrifft nicht die Offenbarung irgendeines wahren Satzes, sondern nur irgendeiner persönlichen und privaten Weisung des Geistes. Es ist daher höchst unwahrscheinlich, wenn auch theoretisch möglich, dass zwei solcher ‚Offenbarungen‘ Unvereinbarkeiten mit sich bringen. Der Ort, an dem man nach unvereinbaren Offenbarungen sucht, ist in Offenbarungen wahrer Aussagen oder in Richtlinien, die für die gesamte Menschheit oder für große Gruppen von Menschen gelten sollen. Aber diese Art von Offenbarungen sind verschwindend gering im Vergleich zur Gesamtzahl der angeblichen Gotteserfahrungen, von denen bekannt ist, dass sie stattgefunden haben.“²²

.göttliche Abgrund‘ bezeichnet. In dieser Art von Erfahrung wird Gott als Gott identifiziert und auch als weit mehr erfahren, als in der gegenwärtigen Erfahrung oder in irgendeiner anderen Erfahrung offenbar wird. In der Tat scheint diese unerschöpfliche Fülle einer der Wege zu sein, auf denen das Erkennen und Identifizieren Gottes erfolgt. Angesichts der Bedeutung dieser Art von Erfahrung in jeder der theistischen Religionen der Welt kann eine Person, die Gottes Charakter als von einer bestimmten Art erfährt, sehr wohl verstehen, wie eine andere Person in derselben Tradition oder sie selbst zu einer anderen Zeit Gott sehr wohl auf eine andere Weise erfahren könnte – aus der Fülle des Wesens Gottes heraus. Aber die ganze Zeit über wird es Gott sein, der als derjenige identifiziert wird, der es ist, der wahrgenommen wird.“ [Übersetzung; TS]

²² Gellman, Experience of God (wie Anm. 21), 94 [Übersetzung; TS]

Das Inkompatibilitätsproblem wird somit, wie es scheint, nicht hermeneutisch oder semiotisch, sondern durch eine Absenkung der epistemischen Verpflichtungsgrade gelöst. Normativ heilige Texte als mögliche Kondensate einer Gotteserfahrung oder Türen zu einer Aneignung paradigmatischer Gotteserfahrungen kommen hier gar nicht erst in den Blick.

Daher kann Gellmans Ansatz wohl nur dann fruchtbar gemacht werden, wenn wir nicht die Verbindlichkeitsgrade von in Gotteserfahrungen eröffneten Einsichten verkleinern, sondern die von Gellman angedeutete subjektive Komponente mit der existenziellen Dimension bzw. der Selbstinvolvierungsdimension von religiöser Erfahrung in Verbindung bringen.

Martin De Nys hat angesichts ähnlicher Bedenken seinen – in Ansätzen vergleichbaren – Vorschlag um eine existenzielle und vor allem apophatische Komponente verstärkt: Selbst unter einem Offenbarungsanspruch blieben religiöse Erfahrungen notwendig immer unvollständige Bezugnahmen auf eine göttliche Transzendenz, die *eo ipso* „jenseits des Seins“ ist und verbleibt, sodass jede Erfahrung von Transzendenz diese Signatur nicht abstreifen kann. Das bedeutet freilich auch, dass auch paradigmatische Erfahrungen – die wir dann theologisch „Offenbarung“ nennen – notwendig deutungsoffen und interpretationsbedürftig bleiben und von Sollbruchstellen durchzogen sind.²³ Aber selbst mit diesen Werkzeugen – Betonung der existenziellen Selbstinvolvierung einerseits und Verstärkung der apophatischen Dechiffrierung aller Rede über Transzendenz andererseits – lässt sich das Inkomensurabilitätsphänomen nicht vollständig stillstellen. Wer rein epistemologisch in das Problem der Diversität religiöser Überzeugungen einsteigt, wird erkenntnistheoretisch am Ende auch zur Kasse gebeten.

3.2 Offenbarung als Manifestation von Leben

Von daher ist es kein Luxus, noch einmal ein anderes Offenbarungsmodell anzuschauen – eines, das erst einmal keinen erkenntnistheoretischen Einsatzpunkt hat. Vorgestellt wird daher kurz ein Entwurf, der aus der *phänomenologischen* Tradition kommt. Obwohl sich dort auch barthianisch zu nennende Ansätze finden lassen, die manchmal auch wieder ins Apophatische zurückkippen können,²⁴ gibt es Entwürfe, die eine beeindruckende Linsenweite besitzen, sodass wir mit ihrer Hilfe auf die religionstheologische Fragestellung blicken können.

²³ Vgl. Martin DeNys, *Considering Transcendence. Elements of a Philosophical Theology*, Bloomington 2009, 100: „Ich habe argumentiert, dass die existentielle Dimension kein zufälliges Merkmal der Bedeutung jenes Diskurses ist, der religiöse Transzendenz benennt, sondern ihm notwendigerweise inhärent ist, und dass die Funktionen des religiösen Diskurses grundlegende symbolische Operatoren erfordern. Eine Konsequenz daraus ist, dass man nicht in der Lage ist, die Bedeutung von Aussagen über religiöse Transzendenz angemessen zu verstehen oder auszudrücken, wenn man die existentielle Bedeutung dieser Aussagen hinter sich zu lassen versucht. Es ist jedoch immer legitim, die Prüfung dieser Bedeutung für begrenzte Zwecke auszusetzen, wenn die Untersuchung, die diesen Zwecken dient, diese Aussetzung erfordert. Als Konsequenz dieser Aussetzung werden die Aussagen und integrierten Aussagen über die religiöse Transzendenz, die in der entsprechenden Untersuchung zustande kommen, hinter den Anforderungen zurückbleiben, die der Diskurs über das Heilige erfüllen muss, wenn er hinreichend bedeutungsvoll sein soll.“ [Übersetzung; TS]

²⁴ Vgl. Tamsin Jones, *Apparent Darkness. A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*. Bloomington 2011.

So verlangt Michel Henry von einer echten (göttlichen) Offenbarung die vollständige Deckungsgleichheit von Erscheinung und Erscheinendem. Das Paradigma für diese pure Kongruenz ist für Henry das sich immer schon in Affektivität und somit in Leiblichkeit vollziehende Leben.²⁵ So schreibt Henry:

„Wo vollzieht sich eine Selbstdurchdringung dieser Art? *Im Leben, als Wesen desselben. Denn das Leben ist nichts anderes, als was sich selbst offenbart* – es ist nicht etwas, das zusätzlich diese Eigenschaft hätte, sich selbst zu offenbaren, sondern *die Tatsache selbst, sich selbst zu offenbaren*, die Selbstdurchdringung als solche. [...] Wenn also Gottes Offenbarung eine Selbstdurchdringung ist, die der Wahrheit der Welt nichts verdankt, und wenn wir fragen, wo sich eine solche Selbstdurchdringung vollzieht, so kann es keine Zweideutigkeit hinsichtlich der Antwort geben: Im Leben und nur in ihm. Somit stehen wir der ersten grundlegenden Gleichung des Christentums gegenüber: Gott ist Leben. Er ist das Wesen des Lebens, oder – falls dies vorgezogen werden sollte – das Wesen des Lebens ist Gott.“²⁶

Der Vorteil dieses Ansatzes ist unstrittig die Betonung der Leiblichkeitsdimension; Henry enthält damit eine Art Gegenmittel zu den desinkarnierenden Subjektivitätstheorien,²⁷ die wir immer noch viel zu oft als Implikationen der in der katholischen Theologie relevanten Transzentaltheologie hinzunehmen haben, zumal die dürre Rekonstruktion des Offenbarungsgeschehens in Anerkennungsvokabeln auch auf ‚fleischlose‘ Subjekte zugeschnitten wirkt.

Zu den weiteren unstrittigen Vorteilen dieses großformatigen Ansatzes gehört auch, dass wir die Inkarnation als organische Verlängerung des Lebens Gottes verstehen dürfen und dass wir in den Grunderfahrungen von Leben auch Proto-Inkarnationen erblicken können. Gleichzeitig spielt uns Henry ein fundamentaltheologisch ausgesprochen relevantes Kriterium für die Identifikation bzw. das Aufspüren des Ergangenseins von Offenbarung in die Hand: *Offenbarung ist dort, wo Leben in seiner Reinheit und Unzerstörbarkeit und Unbedingtheit uns erscheint und wo sich aus diesem Erscheinen neue Lebensmöglichkeiten eröffnen*. Die Zeichennetzwerke der Exodus-Performance genauso wie der Ostererfahrung können als narrative Fenster gedeutet werden, durch die Leben und das Aufzeigen neuer Lebensmöglichkeiten – die auch dort vorkommen können, wo sie in den Augen ‚der Welt‘ nicht zu finden sind – erscheinen kann. Und in anderen Religionen wäre Offenbarung eben genau dort zu finden, wo die dort gelebten Zeichennetzwerke jene erschließende Kraft besitzen, die die Unbedingtheit von Leben und die Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten zur Erscheinung bringen lässt.

Das Problem dieses Zugangs besteht allerdings darin, dass dieser Ansatz die notwendige Spannung zwischen Schöpfungs- und Offenbarungstheologie nicht ausreichend halten kann: Denn schon im Schöpfungsmorgen bricht sich das Leben als Kreativität Bahn; der lebendige Gott schafft das Leben als sein Abbild. Ist Offenbarung dann schon im Erschaffen erschöpft? Oder haben wir – und das legt Henry durchaus nahe – eine Steigerung und

²⁵ Vgl. Daniel Remmel, Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys, Innsbruck – Wien 2021, 136–275.

²⁶ Michel Henry, ‚Ich bin die Wahrheit‘. Für eine Philosophie des Christentums, übers. von R. Kühn, Freiburg i. Br. – München 1997, 44.

²⁷ Vgl. Remmel, Leiblichkeit der Offenbarung (wie Anm. 25), 399–451.

Intensivierung der Lebenserscheinung zu bedenken, wenn wir von ‚der‘ Offenbarung Gottes reden wollten? Wenn wir mit der theologischen Tradition davon ausgehen, dass Gottes Offenbarung wie seine Gnade auch im Angesicht einer von ihm gewollten und ins Sein gerufenen Schöpfung nach wie vor ‚ungeschuldet‘ ist, müssen wir die angedeutete Spannung dauerhaft zu halten versuchen und müssten eine Qualifizierung für das, was Offenbarung im ‚eigentlichen‘ Sinne sein sollte, ergänzen.²⁸

Nicht nur die beachtliche, möglicherweise zu große Laufweite einer lebensphänomenologischen Offenbarungskonzeption könnte uns theologisch beschwerlich werden, auch die bei Henry zu findende Dialektik zwischen Affektivität und Intentionalität oder die Dialektik zwischen der Wahrheit der Welt und der Wahrheit Gottes könnten uns trotz der Weite des Lebensphänomens am Ende doch einen ‚fiduzialen‘ Exklusivismus²⁹ bescheren, der den Kulminationspunkt des erscheinenden Erscheinens von Leben in Christus allein erblickt und dieses Erblickens-Vermögen auf den Christus-Glauben allein gründet. Anders gesagt: Was auf den ersten Blick einladend weit, ja fast zu weit erschien, verengt sich im Ringen um ein lebensphänomenologisches Reinheitsgebot auf einmal wieder sehr stark: Wahres Leben und wahres Erscheinen hebt sich noch einmal vom Erscheinen von Leben ab; das allgemeine Erscheinen von Leben wird zum bloßen Hintergrund, während das Christusereignis raumgreifend den Vordergrund füllt. Für andere Religionen bliebe die Rolle des Hintergrundchores, der – sofern Lebensmöglichkeiten in ihnen erblickt werden können – im gebührenden Abstand immerhin einen Platz auf der Bühne bekommt.

3.3 Offenbarung als Bedeutungs-Emergenz

Ein drittes Modell sei hier herangezogen und auch beworben, weil es nicht nur für das formulierte Anliegen, sondern auch für andere theologische Themen fruchtbar gemacht werden kann: das Modell der ‚semantischen Emergenz‘ und der Semiose. Sein Inspirator ist der britische Theologe Oliver Davies:

„Dass Gott spricht, bedeutet, dass Gott als eine Subjektivität innerhalb der Sprache ‚ins Dasein kommt‘, die – durch Gottes eigene Gewährung – in Beziehung zu denen gesetzt wird, zu denen gesprochen wird, mit denen gesprochen wird, und deren eigene ‚Stimme‘ und Subjektivität interaktiv in der göttlichen Rede begründet und von ihr geprägt ist. Dies ist eine ‚offene‘ Rede im radikalsten Sinne des Wortes: Es ist eine Rede der ‚Öffnung‘. Und die Gegenwart Gottes,

²⁸ Zur Trennung und Überkreuzung von Schöpfungsordnung und Offenbarungseinsicht innerhalb eines semantisch orientierten Offenbarungsmodells vgl. Lukas Metz, Analogie und Illumination. Zum „Ursprünglichkeitspotential“ der Relationalontologie Peter Knauers im kritischen Anschluss an Hans Blumenbergs Dissertationsschrift zur mittelalterlich-scholastischen Ontologie, in: MThZ 73 (2022) 52–73, bes. 62–71.

²⁹ Vgl. Henry, Philosophie des Christentums (wie Anm. 26), 125: „Wenn Christus sich allerdings seiner göttlichen Bedingung entäußert hat, um sich wie ein Mensch zu verhalten, und sich unter diesem Aspekt in der Wahrheit der Welt zu zeigen, wo und wie offenbart er sich dann in seiner wahrhaftigen Bedingung als das ‚Wort Gottes‘ selbst, als dessen Offenbarung? Wo und wie kann man ihn in der Bedingung erkennen und anerkennen, die wirklich die seine ist, in seiner Bedingung oder Stellung als Christus, als das dem Vater offenkundende Wort (*Verbum*)? [...] In der Wahrheit der Welt ist Christus nur ein Mensch unter anderen, und nichts erlaubt es, ihn von ihnen zu unterscheiden. In der Wahrheit der Welt ist der Anspruch Christi, wen er der Christus ist, ein Inkognito, das durch nichts jemals aufgehoben werden kann, und zwar deshalb, weil es *Zugang zu Christus nur im Leben und in der Wahrheit gibt, die ihm eigentümlich ist.*“

wie sie in diese Sprachbeziehung eingeborgen ist, ist selbst eine Öffnung für die Gegenwart der anderen, die nach dem Genesis-Exodus-Paradigma selbst durch die ursprüngliche schöpferische Rede Gottes mitkonstituiert werden. Mit anderen Worten, das Modell der Offenbarung, das hier wirkt, ist das der Sprache selbst. Das Phänomen der Sprache selbst bringt eine solche Offenheit mit sich, als eine Bedingung, die jeder spezifischen Äußerung oder Handlung gegenüber anderen vorausgeht. Wo aber derjenige, der spricht, Gott ist, dessen Äußerung die eigentliche Institution der Sprache und der Welt ist, müssen wir auch einen gewissen Akt des Herabsteigens bedenken, eine kenotische Selbstentleerung, die es erlaubt, Schöpfer und Geschöpf auf dasselbe Feld oder in denselben Bereich der Sprache zu setzen.“³⁰

Gottes Gegenwart zeigt sich für Oliver Davies am Phänomen ursprünglicher Kreativität, sodass auch Gottes Offenbarung in ihrer Kreativität, im Entstehen von Neuem, in der Emergenz von Bedeutung in Erscheinung tritt. Dass Religionen ein Ort der Emergenz von Bedeutung sind, ist religionsphänomenologisch vielleicht gar nicht strittig. Dass wir das Christusereignis ebenfalls unter die Rubrik einer Emergenz von Bedeutung einordnen können, kann christologisch mit der chalzedonischen Linie in Einklang gebracht werden. Aber wie werden andere Religionen in diesem Modell offenbarungsrelevant oder offenbarungskonstitutiv?

Eine theologisch weiterführende Antwort kann sich hier auf die Semiotik von Peirce zurückbeziehen, wenn wir das, was Davies mit dem Sprechen Gottes meinte, als Prozess einer Semiose verstehen: Gott macht sich selbst sozusagen zum Zeichen; dieses Zeichen ist aber immer auf die Interpretation im sogenannten ‚Interpretanten‘ angewiesen. Sowohl das Zeichenmaterial als auch die Interpretation sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinung des Zeichens. Versuchen wir Christus als das Zeichen Gottes zu dechiffrieren, werden wir sowohl auf der Ebene des Zeichenmaterials – denken wir an die religionsgeschichtlichen Verwobenheiten der biblischen Schriften – als auch auf die Interpretation des Zeichens in neuen Zeichenprozessen – denken wir hier an jene notwendigen Inkulturationsprozesse, ohne die das Evangelium gar nicht verständlich wäre – auf andere Religionen und ihre Zeichennetzwerke verweisen.

Diese Situation wird aber aus christlicher Sicht erst dann nicht mehr von einer, die genuine Rolle von Offenbarung anfragenden, *Différance* beherrscht, wenn wir sagen könnten, dass schon das Zeichenmaterial wie auch die fortwährende Interpretation von der Gegenwart Gottes umfangen und geprägt sind. Eine trinitätstheologische, insbesondere *paterologische* und *pneumatologische* Flankierung dürfte wohl diesen Gedanken rechtferigen, sodass wir sagen können, dass sowohl im Zeichenmaterial als auch in den konkreten Interpretationsschemata – zu dem eben auch die Zeichennetzwerke anderer religiöser Traditionen gehören – Gott indexikalisch präsent ist. Einen Hinweis auf diesen Gedanken können wir auch bei Davies entdecken:

„Jesus Christus spricht sowohl als Mensch als auch als Gott. In ihm gibt es eine komplexe Gleichzeitigkeit des Sprechens, denn in ihm spricht Gott mit Gott, Gott spricht mit der Menschheit und die Menschheit mit Gott. Die Art und Weise der göttlichen Ansprache ist hier so intensiv, dass Gott mit seiner Schöpfung und mit der Menschheit aus dem Zentrum der geschaffenen Ordnung heraus spricht: aus dem Bereich der Zeichen. Das ist es, was den ersten

³⁰ Oliver Davies, *Creativity of God. World, Eucharist, Reason*, Cambridge 2004, 93 [Übersetzung; TS].

Grundsatz der christlichen Semiotik ausmacht: Im Licht der Schöpfung *durch* Christus kann und muss das Zeichen, auf das verwiesen wird, auch angesprochen werden. Die christliche Semiotik muss die innige Verbindung zwischen der Welt als Produkt der göttlichen Rede, die ihren Ursprung bezeichnet, und der göttlichen Rede selbst berücksichtigen, wenn diese die geschaffene Ordnung durchbricht und *direkt zu uns* spricht. [...]

Wenn das erste Prinzip der christlichen Semiotik die gemeinsame Achse von Bezug und Ansprache ist, dann ist das zweite, dass die Stimme, die spricht, selbst eine Pluralität oder Triade von Stimmen in einer Gleichzeitigkeit von Sprachidentität und Sprachunterscheidung ist.

[...]

Wenn wir über die Dreieinigkeit in ihrer ungeschaffenen Immanenz nachdenken wollen, dann muss das sprachliche Modell so weiterentwickelt werden, dass der Bereich der Welt selbst als dritte Person personifiziert wird: Sprache, Gespräch, Anrede und Referenz werden alle in einem einzigen triadischen Akt göttlicher Kommunikation subsumiert, der alles enthält, was ist. Aus dieser – göttlichen – Perspektive ist der ‚äußere‘ Bereich selbst ein Moment innerhalb des ‚inneren‘ Bereichs und als solcher nichts anderes als die Dreieinigkeit selbst.³¹

Christlicherseits dürfen wir an der Rolle Christi als einem indexikalischen, aber auch *ikonischen* und (mit Peirce gedacht) *symbolischen Zeichen* Gottes festhalten, das uns – aus unserer Sicht – in den Stand setzt, die Partitur anderer Zeichennetzwerke offenbarungstheologisch überhaupt lesen zu können. Damit ist nun aber auch nicht eine verwegene Inkorporation spezifischer religiöser Traditionen gemeint, die hier beitragsfrei christologisch mitversichert werden sollen, sondern die für den christlichen Standpunkt fundamentale Einsicht, dass Offenbarung Gottes immer nur als *Öffnung eines bedeutungskreativen Zeichenprozesses* (daher: Emergenz) erfolgen kann, der ohne die Einbeziehung der Verwiesenheit auf andere Zeichennetzwerke keine Bedeutungsemergenz entfachen kann. Diese Verwiesenheiten werden erst dann adäquat verstanden, wie Davies betont hat, wenn wir den Zeichenkosmos im Buch der Schöpfung und die Zeichennetzwerke der Religionen bereits in das Sprechen Gottes integrieren; Gott spricht, um zu erschaffen, Gott spricht, um den Noah-Bund und andere Bundesschüsse zu vollziehen, Gott spricht, um sein Sprechen vernehmbar zu machen ... – die Emergenz von Bedeutung ist die Signatur seiner Präsenz, Offenbarung ereignet sich im Verstehen neuer Bedeutungszusammenhänge, die ihrerseits ohne die genannten Verweiskontexte nicht verständlich zu machen sind.

Das heißt aber auch, dass es unterkomplex wäre, theologisch zu behaupten, dass sich in Christus als einem ikonischen Zeichen Gottes schlussendlich das ein für allemal richtige Zeichen der göttlichen Gegenwart enthüllt habe, weil sich ein Zeichen semiotisch nur dadurch zur Gegebenheit bringt, dass es fortlaufend interpretiert wird – gewissermaßen bis zum Ende der Welt. Semiotisch müssen wir die Relevanz Christi daher noch viel fundamentaler und (in Anlehnung an die Semiotik von Peirce) umfassender denken, sodass die Christologie nicht die Hürde, sondern im Gegenteil die Bedingung der Möglichkeit für eine die Religionen erschließenden und einschließenden Offenbarungstheologie ist: Christus ist über die Eigenart, *Index* und *Icon* Gottes zu sein, hinaus auch das symbolische Zeichen Gottes, weil wir in ihm die Einsicht in die Verstehensbedingungen und -Eröffnungen des

³¹ Davies, Creativity of God (wie Anm. 30), 96 f. [Übersetzung: TS].

offenbarungsrelevanten, von Gott der ganzen Welt vermittelten, Zeichenprozesses ermöglicht bekommen.³² Hermeneutisch ist damit der Notenschlüssel vor die Partitur-Zeilen der Zeichennetzwerke der Schöpfung und der anderen Religionen gesetzt. Dass wir die Partitur der Welt und der vielen religiösen Traditionen nach dem Setzen des Notenschlüssels selbst lesen und performativ umsetzen müssen, gehört zum Wesen von Zeichenprozessen und den in ihnen enthaltenen Interpretationsvorgängen. Griffig auf den Punkt gebracht: *Religionen sind das von Gott immer schon in seiner Kreativität intendierte Zeichenmaterial, ohne das seine Offenbarung semiotisch weder verkörperbar noch entzifferbar wäre; sie sind jenes Vokabular, in der sich Gottes Offenbarungsgrammatik erst ausdrücken kann.* Dass die in Rede stehende Partitur eines Notenschlüssels bedarf, liegt an den Zeichenprozessen. Dass es ein christologischer ist, ist wiederum auf die christliche Perspektive bezogen, von der aus auf anderen Religionen und ihre Wahrheit geblickt wird. Dass sich von eben dieser Perspektive aus etwas erschließt, hätte für das christliche Verhältnis zu anderen Religionen auch schon dann einen Wert, wenn es nicht möglich sein sollte, von anderen religiösen Traditionen eine reziproke Anerkennung des Christentums erwarten zu können.

In a first part, the article attempts to quantify the conceptual difficulties of a theology of revelation related to religions, based on competing religious-theological and religious-philosophical perspectives. This part also tries to explain the prerequisites that must be fulfilled in order to connect a theology of religion with a theology of revelation. In the second part, three different models of revelation are examined as leading examples in so far as they can productively contribute to a theology of religions that appreciates religious traditions as divine revelation. Against the background of a specific understanding of truth, a semantic-semiotic model of revelation is recommended.

³² Vgl. hierzu auch den Vorschlag von Lukas Metz, der ein trinitätstheologisches und onto-semantisches Offenbarungsmodell aus einer Synthese von Martin Heidegger und Peter Knauer vorschlägt, sodass Religionen gerade auch als Manifestationen der Seins- und Spracheröffntheit für die Präsenz Gottes gedeutet werden können. Vgl. Lukas Metz, Λόγος and λόγος. Thoughts on the Christian notion of a σάρκωσις του λόγου, in: MThZ 75 (2024) 27–43, bes. 37–41.