

HORST BÜRKLE · MÜNCHEN

Das Absolute im Abseits

Zu einer ›Regelwidrigkeit‹ pluralistischer Religionstheologien

1. Theologie – Spiegel der Zeit?

Daß sich in der Theologie immer auch die jeweilige Epoche mit ihren geistigen Bewegungen und bestimmenden Erfahrungen widerspiegelt, gehört zu den Bedingungen, unter denen sie steht und arbeitet. Das unterscheidet sie nach katholischem Verständnis grundsätzlich von dem *depositum fidei*, dem der Kirche als ganzer anvertrauten Glaubensgut. Ihm hat sie deutend und darlegend und eben darin ›zeitnah‹ zu dienen. Hier liegt das Spannungsfeld, in dem sie sich bewegt. Hier finden sich Gewinn und Verlust für sie nahe beieinander. Auf die beherrschenden ›Stimmen der Zeit‹ einzugehen, heißt nicht, sie sich auch zu eigen zu machen.

Wer ein halbes Jahrhundert ›Theologie unterwegs‹ in ihren jeweiligen aktuellen Neuorientierungen, mit ihren Verwerfungen der Meinungen von gestern und ihren alsbald selbst wieder überholten Neusetzungen miterlebt hat, wird etwas gelassener im Blick auf theologische Postulate des nunmehr ›Gültigen‹. Wie sehr sind sie doch alle Kinder ihrer jeweiligen Zeit, gerade auch dann, wenn sie wider Erwarten nachträglich noch eine »Wende« vollzogen haben!

Noch klingt Karl Barths radikales Nein in den Ohren zu allen Versuchen, dem Menschen auf der Suche nach Gott gerecht zu werden: Religion als höchster Ausdruck des Unglaubens und der menschlichen Selbstbehauptung gegen Gott. Anders lautete dann das Bekenntnis des späten Barth, der in lebenslanger Arbeit an seiner Kirchlichen Dogmatik auch auf die Stimmen der Väter zu hören gelernt hatte. Ein letzter Vorbehalt blieb für ihn nach eigener Aussage, der ihn vom katholischen Glaubensverständnis trennte: jene »*analogia entis*«, der er seine »*analogia fidei*« entge-

HORST BÜRKLE, Jahrgang 1925, studierte *Evangelische Theologie und Philosophie* in Bonn, Tübingen, Köln und New York; Promotion 1957, Habilitation 1964. 1965–68 Gastdozent an der Universität Kampala/Uganda. 1968–91 Ordinarius für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München. 1987 konvertierte er zum Katholischen Glauben.

genhalten zu müssen meinte. Dabei hatte ihm Hans Urs von Balthasar nach jahrelangem fruchtbarem Dialog die Gegenstandslosigkeit dieser Unterscheidung bereits nachgewiesen.

Aber das starke Veto der frühen dialektischen Theologie gegen alles Religiöse auf Seiten des Menschen wirkte nachhaltiger und langfristiger. Es fand auf protestantischer Seite die Theologie weitgehend unvorbereitet und dialogunfähig angesichts der neuen Situation in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts. Die außerchristlichen Religionen kamen in so bisher nicht gekannter Weise in das Blickfeld. Die vorangegangene theologische Verdrängung des ›homo religiosus‹ forderte ihren Tribut.

Der Mensch, dem »das Verlangen nach Gott ... ins Herz geschrieben« ist und der auch auf den vor- und außerchristlichen Wegen »auf der Suche nach Gott« ist (Katechismus der Katholischen Kirche, 31), ließ sich auch theologisch nicht verleugnen. Wo diese seine Bestimmung nicht wie im Dekret über die nichtchristlichen Religionen des Zweiten Vatikanums theologisch in den ihr entsprechenden Bezug zur geoffenbarten christlichen Wahrheit gesetzt wurde, zeichneten sich zwei Tendenzen ab:

Die Verdünnung des Dialogs auf die sozialetischen und gesellschaftspolitischen Themen einerseits (»Friede, Freiheit, Gerechtigkeit«) sowie andererseits die Forderung nach der gemeinsamen Formel für alle Religionen (»pluralistische Religionstheologie«¹).

Beide Tendenzen spiegeln die Zeitsituation wieder und lassen sie zur maßstäblichen Vorgabe für das werden, was theologisch noch ausgesagt werden kann und darf. Beide setzen sie mit einem gehörigen Schuß idealistischer Verallgemeinerung durch das Postulat eines schon »Gemeinsamen« ein: Dem Postulat eines gemeinsamen »Weltethos« (H. Küng) als Grundlage interreligiöser Gemeinsamkeit entspricht auf Seiten der religiösen »Pluralisten« das Konstrukt eines allen Religionen gemeinsamen »Absoluten«.

Das Charakteristische einer Religion wird damit zu einer relativen Erscheinungsform eines ihr übergeordneten, aber nicht näher bestimmbareren »Absoluten«. Die Frage nach der Wahrheit und ihrer verbindlichen Gültigkeit ist damit eliminiert. Sie wird ›exklusiv‹ beantwortet hinsichtlich des Wahrheitsanspruches in den Religionen: Was sie unterscheidet, worin sie ihr jeweils eigenes Zentrum und den sie bestimmenden Grund haben, wird ausschließlich zu einer Frage geschichtlicher, ethnischer und kultureller Einflüsse und Umstände. Am ›ausschließlichen‹ Maßstab eines solchen »Absoluten« gemessen, sind sie alle nur relative Erscheinungs- und Ausdrucksweisen desselben.

Diese »pluralistische« Sicht mannigfacher, gleichgültig nebeneinander stehender Manifestationsweisen eines in ihnen sich verbergenden Absoluten kommt in verschiedener Hinsicht dem Religionsverständnis des autonomen Menschen der Gegenwart entgegen. Sie kann auf Zustimmung

rechnen, wo die lebendige und gelebte Gottesbeziehung längst unterbrochen ist und nach Bestätigung im Unverbindlichen sucht. An die Stelle des Glaubensvollzuges und der darin sich bestätigenden Gewißheit seiner Gültigkeit tritt die Kritik an den nun bedeutungslos und leer gewordenen Gestaltungen dieses Glaubens.

Zu den Gründen, warum die Wohnungen verlassen wurden, in denen der Glaube zu Hause war und der Mensch sich geborgen wußte, zählt nicht zuletzt dieser: ein Glaube der »billig« gewordenen Gnade (D. Bonhoeffer)², der sich die Verheißungen des Evangeliums nicht mehr zumuten läßt. Es ist in der Metapher des Evangeliums das Salz, das seinen Geschmack eingebüßt hat und entbehrlich geworden ist. Wo die Kierckegaard'sche Grunderfahrung der Furcht und des Zitterns in der lebendigen Gotteserfahrung keine Rolle mehr spielt, erübrigt sich auch die Zusage des »Fürchtet euch nicht« der Christusbotschaft.

Eine pluralistische Religionstheologie vermag das Wesensmerkmal der Religion schlechthin nicht mehr zu erfassen: jenes »fascinans« und »tremendum« (R. Otto), das den Menschen wie nichts anderes in dieser Welt in einer unüberbietbaren Weise und zutiefst ergreift. Nichts ist diesem Menschen fremder als der Gedanke, es gäbe für ihn daneben und darüber hinaus auch noch andere religiöse Erscheinungsformen eines davon zu unterscheidenden »Absoluten«.

Erst die künstliche und religionsfremde Abkoppelung dieses Absoluten von der Gestalt der Offenbarung macht es möglich, den religiösen Pluralismus theologisch zu legitimieren. Hier erst beginnen die Möglichkeiten, wahlweise und selektiv nach eigenen Vorstellungen und Neigungen sich »religiös« zu verhalten. Eben dies kommt dem Selbstverständnis des sich autonom auch auf dem Gebiet der Religion verhaltenden Menschen entgegen. Erst wenn die Wahrheitsfrage abgekoppelt ist von ihrer Beantwortung in den vielfältigen Erscheinungsweisen der Religionen, kann er sich ihnen gegenüber beliebig verhalten.

Es braucht nicht zu überraschen, daß für viele, die im christlichen Glauben heimatlos geworden sind, Religion erst wieder in fremder Gestalt ihre Faszination ausübt. Wer von der Kraft der Liebe, die in der Erniedrigung des Sohnes von Gott ausgeht, nichts mehr wahrzunehmen vermag, für den mag im hinduistisch begründeten Gewaltverzicht Gandhis eine neue religiöse Faszination liegen. Wer sich mit seinem autonomen Selbst zur Sinnfindung nur noch auf den innergesellschaftlichen Diskurs unter einem geschlossenen Himmel eingelassen hatte, dem muß die Teilnahme an den Übungen eines buddhistischen Zen-Klosters als die nie geahnte große Befreiung vorkommen.

Zum zeitgeschichtlichen Kontext für eine bereitwillige Akzeptanz pluralistischer Theologien gehört ferner die Umkehrung des Verhältnisses von

Religionen und Kulturen. Die These E. Troeltschs, wonach die einzelnen Religionen und ihre ethischen Prinzipien letztlich das Ergebnis der verschiedenen ethnischen und kulturellen Eigenheiten der Völker sind, feiert im Zeichen interkultureller Begegnungen und eines weltweiten gegenseitigen Kennenlernens noch einmal fröhliche Urstände. Für Troeltsch reduzierte sich die Frage nach der christlichen Wahrheit auf den Erweis ihrer Wirkungsgeschichte in Gestalt einer überlegenen europäischen Zivilisation.

Nimmt man das Troeltsch'sche Fortschrittspathos seines überlegenen Zivilisationsbewußtseins einmal heraus, so bewegt sich das heute populäre Konzept eines »Weltethos« (H. Küng) theologisch auf der gleichen Ebene. Es ist sozusagen das pluralistische Diskursmodell gegenüber dem eurozentrischen Denken E. Troeltschs. Die Religionen in ihren jeweiligen Kulturen leisten ihre Beiträge zu einer an einem gemeinsamen Weltethos orientierten Menschheit. Die religiösen Voraussetzungen, denen sich dieses Weltethos verdankt, werden dabei beliebig. Der Zusammenhang dieses Ethos der Würde der Person, der freien Selbstbestimmung und der allgemeinen Menschenrechte mit seinem Stiftungsereignis, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, löst sich auf in ein interkulturelles und religiös plurales Beteiligungsmodell.

Auf Seiten pluralistischer theologischer Entwürfe wird dabei ein liches, geradezu idealistisches Fortschrittspanorama einer sich in ihren Wunschvorstellungen bestätigenden und selbstverwirklichenden Menschheit einem dunklen Bild Unfrieden stiftender, konkurrierender Religionen gegenübergestellt.

Auch die außerchristlichen Religionen lassen sich nicht in dieser Weise zu bloßen Motivationen für ethische Maximen umdeuten. Auch für sie ist die Lebensführung des Einzelnen, sind die Ordnungen und die gültigen Normen ihrer Gemeinschaften der Ausdruck ihrer religiösen Bindungen und nicht etwa umgekehrt diese eine nachträgliche, womöglich austauschbare entbehrliche Legitimierung eines immer schon gültigen Ethos. Sie wissen in unterschiedlicher Weise um dessen notwendige Voraussetzungen, denen sie in der Ausübung ihrer Religion entsprechen und Ausdruck geben.

In den Religionen kommt vielmehr die Heilsbedürftigkeit des Menschen und seiner Gemeinschaftsbezüge in nicht zu übersehender Weise zum Ausdruck. In der hinduistischen Deutung der *māyā*-bedingten irregeführten menschlichen Existenz und in den Wegen, die aus dieser unheilvollen Situation hinausführen sollen, liegt keine Idealisierung der menschlichen Situation, sondern die realistische Einsicht in ihre Heilsbedürftigkeit. Der Pilger, der sich in Tibet weite Stecken unter größten Entbehrungen und körperlichen Strapazen auf seinen Knien dem Heiligtum nähert, bezeugt auf seine Weise die nüchterne Wirklichkeit einer nachlapsarischen, adami-

tischen Menschheitssituation. Vor einer konzertierten interkulturellen Aktion »Weltethos« liegen die Wege der Menschen in ihren Religionen. In ihnen bezeugen sie, wie es um den Menschen und seine Heilsbedürftigkeit bestellt ist. Diese Wege sind jeweils eine bestimmte, sie sind konkrete, geliebte Religion. Sie lassen sich auch nicht umgehen durch den Verweis auf ein abstraktes »Absolutes«, das solche Wege austauschbar oder gar überflüssig machen würde.

2. Die Antwort der Religionen

Die pluralistische Theologie der Religionen verweist auf ein Absolutes, demgegenüber die einzelnen Religionen sich als relative, kulturbedingte und sich ergänzende Annäherungsversuche zu verstehen haben.

Die Antwort auch der nichtchristlichen Religionen auf diese Sicht aber lautet anders. Sie verstehen sich keineswegs als kulturraum-spezifische geschlossene Systeme, die sich mit anderen ihresgleichen in die Vorfelder eines darüber hinausliegenden gemeinsamen Absoluten zu teilen hätten.

Den Versuch, sie im Vergleich zu einer weiterreichenden gemeinsamen Bezugsgröße (»Absolutheit«) relativierend in Beziehung zu setzen, würden sie unter Verweis auf das eigene, uneingeschränkt und unbedingt Gültige ihres Heilsverständnisses zurückweisen. Sie wären nicht Religion im Sinne unseres Begriffs, würden sie sich in dieser Weise noch als ergänzungsbedürftig und als austauschbar verstehen. Wie das Ganze von Welt und Mensch in den Religionen in den Blick kommt und damit einer pluralistischen theologischen »Relativitätstheorie« widerspricht, darauf sollen hier nur einzelne Beispiele hinweisen:

Der Hinduismus hat sehr früh eine Sicht entwickelt, in der die verschiedenen Richtungen und Schulen auf das ihnen zugrundeliegende Gemeinsame hin ausgelegt wurden. Aber die Deutung der verschiedenen Traditionen und Heilswege war eine eben so nur dem Hinduismus mögliche und spezifische. In der *Bhagavadgītā* hat sie ihren – fast kanonisch zu nennenden – Niederschlag gefunden. Die Vielfalt der theistischen Kulte, die atheistischen Systeme erleuchtenden Wissens, die asketischen Schulen und die in sich höchst verschiedenen yogischen und tantrischen Heilspraktiken, Wege des pflichtgemäßen Handelns und Wege nach innen der Handlungsverweigerung – für diese alle hat der Hinduismus eine gemeinsame Bestimmung im Sinne des für ihn gültigen »Absoluten« gefunden. Sie liegt in der für den Hinduismus bezeichnenden Verhältnisbestimmung des einen göttlichen absoluten Brahman zu seinen unendlich mannigfachen Manifestationsstufen in der Erscheinungswelt. Zu ihnen gehören auch die Götter im kosmischen Rythmus einer zyklischen Wiederkehr.

Für den modernen Hinduismus war es darum kein Problem, auch fremde Religionen und deren Stifter diesem Gesamtbild des eigenen religiösen Kosmos zu- und einzuordnen.

Der Anspruch der Letztgültigkeit eines Absoluten, der in den pluralistischen theologischen Entwürfen gegenüber den kulturspezifischen relativen Vorstellungen in den Religionen erhoben wird, muß dem Hindu gegenüber als ein anmaßender Importationalismus erscheinen, der seiner eigenen religiösen Gesamtschau in keiner Weise gerecht wird. Das angesprochene »Absolute«, auf das hin er sich integral zu verstehen hätte, ist längst Teil seiner religiösen Gesamtschau.

Nicht anders verhält es sich mit dem Anspruch einer pluralistischen Theologie in Bezug auf die verschiedenen Richtungen des Buddhismus. Allein für den Buddhismus des »Kleinen Fahrzeuges« (*Hīnayāna*), um bei diesem Beispiel zu bleiben, ist es undenkbar, jenseits des Zieles, zu dem der achtfache Weg des Buddha führt, ein darüber noch hinausführendes »Absolutes« anzunehmen. Die Reden des Gautama Buddha sind eine einzige Absage an die Spekulationen der Brahmanen seiner Zeit über das Verhältnis von absolutem Brahman und relativen Seinszuständen (*Ātman*). Seine religiöse Reform war gerade in dieser Hinsicht eine Protestbewegung gegen den heillosen Streit um metaphysische Spekulationen. Darum verwies er auf den Weg ›nach innen‹ – den Weg, der nach seiner eigenen Erfahrung zur befreienden Erleuchtung auch für andere führen sollte. Für ihn liegt die *Nirvāna*-Erfahrung ›jenseits‹ aller Vorstellungen und religiösen Ausdrucks- und Erscheinungsweisen. Sie gilt als die nicht mehr überholbare, eben als die »absolute« Erfahrung des Wahnes »Ich bin«. Die Einladung westlicher pluralistischer Theologen, dieses Ziel selber noch einmal in das relativierende Vorfeld irgendeines »Absoluten« zurückzusetzen, es als eine seiner möglichen ›Spielarten‹ zu betrachten, hat auch für den Angehörigen des Buddhismus keine Chance angenommen zu werden. Sie verkennt das Wesen auch des Buddhismus. Für ihn ist das Absolute identisch mit dem Ziel seiner Lehre.

Eine Ebene, die sich auf der Suche nach einer gemeinsamen religiösen Grunderfahrung oft anbietet, ist die der mystischen Frömmigkeit. Hier, wo an die Stelle der gedanklichen Vorstellungen und ihrer verbalen Äußerungen in Begriffen die innere Zwiesprache der Seele tritt, scheint die Nähe der Religionen zueinander am nächsten. In der kontemplativen Sprache ohne Worte scheint der Streit um Bekenntnisse und Heilswege beendet, scheinen die ›Absolutheitsansprüche‹ der Religionen aufgegeben zu sein. Bietet sich für das Postulat der pluralistischen Theologien nicht geradezu die Mystik als die entsprechende religiöse Ausdrucks- und Praxisform an? Der Versuch ist immer wieder gemacht worden. ›Mystiker aller Religionen vereinigt euch!‹ lautete der geheime Imperativ für alle Versuche, mit Hilfe

der Mystik eine Ökumene der Religionen zu befördern. Immer aber stellte sich heraus, daß die begehrte Formel für das »Absolute« in allen Religionen auch in ihren mystischen Schweigezonen nicht zu finden war. Als der Hindumönch Svāmī Vivekānanda 1893 auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago auf dieser Basis erstmalig zur Einheit der Religionen einlud, horchte die Welt auf. War hier nicht auf das Übergreifende, das »Absolute« in den Religionen im Sinne unserer heutigen »pluralistischen« Vordenker verwiesen worden?

Bei genauer Betrachtung jedoch war es eine bestimmte religiöse Erfahrung und Praxis, die hier in den Rang der Allgemeingültigkeit erhoben wurde. Es handelte sich um jene dem Hinduismus eigene letzte und tiefste Identitätserfahrung zwischen dem absoluten Sein (*brahman*) und dem individuellen Sein des einzelnen (*ātman*). Wer diese Erleuchtung (*moksha*) an sich erfährt, wird nach hinduistischer Auffassung selber göttlich entsprechend der upanishadischen Identitätsformel *tat tvam asi* (Das bist du). Er bedarf keiner Gottesvorstellung mehr. Als Teil des Absoluten vermag er alle unterschiedlichen Ausdrucksformen und Erscheinungsweisen in den Religionen in das Vorfeld des Unerleuchtetseins zu verweisen. Sie mögen für die Vielen noch Stationen auf dem Wege sein. Wer aber Teilhaber des »Absoluten« geworden ist und damit ans Ziel gelangt ist, für den werden sie überflüssig.

Der Versuch Vivekānandas, seine eigene, spezifisch hinduistische Erfahrung des Absoluten in den Rang einer Botschaft für alle zu erheben, hat bis zu S. Radhakrishnan und anderen Denkern bis heute zahlreiche Nachfolger gefunden. Das namenlose »Absolute«, auf das hier verwiesen wird, entspricht einer dem östlichen Denken eigenen Denkweise. H. von Glase-napp hat sie als Religionen der ewigen Weltgesetze gekennzeichnet. Der Kosmos selber, das Allsein gilt als das Göttliche. Menschen und Götter sind wechselnde Manifestationsstufen in einer unendlichen Vielfalt anderer möglicher Erscheinungsformen. Im ewigen Fluß wiederkehrender Abläufe die anonyme Konstante eines verborgenen »Absoluten« wahrzunehmen, ja – sich in kontemplativer Innenschau als Teil desselben zu betrachten, wird zur Mitte aller Religion.

Im Grunde genommen bewegen sich die pluralistische Theologien mit ihrem Rekurs auf ein »Absolutes«, der von der kulturgeschichtlich relativen Gestalt einer Religion zu einem größeren Allgemeinen hinausführen soll, auf dieser, dem neueren Hinduismus eigenen Denkweise. Inwiefern jedoch gerade diese mit dem Offenbarungsverständnis des Christentums unvereinbar ist, bedarf einzelner schwerpunktartiger Aufweise.

3. Die Antwort des Christentums

Verkennen die pluralistischen Theologien mit ihrem relativierenden Anspruch einerseits den Charakter und das Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen, so wird dies andererseits im Blick auf das christliche Offenbarungsverständnis im Besonderen deutlich. Dabei ist es nicht zu übersehen, daß sich die eigentliche Auseinandersetzung auf die für den christlichen Glauben selbstverständliche und unabdingbare Gültigkeit der in Jesus Christus offenbarten Wahrheit richtet.

Die Tatsache, daß eine Relativierung dieser Wahrheit dem gesamten neutestamentlichen Zeugnis widerspricht, wird zum Anlaß genommen, dieses zeitgeschichtlich zu isolieren und zu relativieren. Auch hier bewegt sich die Argumentation auf einer ähnlichen Ebene wie bei dem Neuhinduisten S. Radhakrishnan. Was sich an der Gestalt Jesu solchem mystischen Deutungsversuch entzieht, wird jüdischen Charaktereigenschaften und einem noch nicht überwundenen Restbestand alttestamentlicher Frömmigkeit bei Jesus zugeschrieben. Darunter fallen alle sich auf das kommende Gottesreich beziehenden konkreten Ansagen und radikalen Forderungen. Als überzeitlich und allgemein gültig an der Gestalt Jesu und seiner Botschaft dagegen wird angesehen, was dem hinduistischen Ideal eines erleuchteten Gurus in seiner kontemplativ zu erlangenden Innenschau integrierbar erscheint.³ Die Geschichte des Christentums erscheint für Radhakrishnan als Geschichte des fortschreitenden Verrats an diesem »mystischen« Jesus. Jüdischer Geist, griechische Denkweisen und römische Organisation überlagern den vermeintlich ursprünglich »östlichen« Mystiker Jesus.⁴

Der pluralistisch-theologische Umgang mit Person und Werk Jesu Christi erfolgt in vergleichbarer Weise. Auch hier wird, was sich nicht dem religionsübergreifenden Gemeinsamen fügt, den besonderen zeitgeschichtlichen Umständen zugeschrieben, denen der geschichtliche Jesus von Nazareth unterlag.

Als Beispiel für diese Art der Einebnung der zentralen Inhalte des Lebens und der Botschaft Jesu Christi, wie sie das Neue Testament bezeugt, in die geschichtlichen Umstände der damaligen Zeit, sei hier auf den Versuch P.F. Knitters verwiesen.⁵ Er bedient sich, vergleichbar der Jesus-Deutung der neuhinduistischen Interpreten, einer historisierenden Ausgliederung. Der Charakter des Endgültigen, den dieses Offenbarungsereignis in der Geschichte der Menschheit darstellt, wird von ihm zeitbedingten Einflüssen, Strömungen und Erscheinungsweisen zugeschrieben.

Wie aber werden die »Pluralisten« mit der Tatsache fertig, daß gerade in dieser Letztgültigkeit und geschichtserfüllenden Sendung des Sohnes die zentrale Botschaft aller neutestamentlichen Zeugnisse gründet? Die Vielfältigkeit im Sinne der religiösen Erscheinungsweisen des Absoluten ist ja

nur um den Preis zu haben, daß dieser »Kairos« (P. Tillich) als das die Geschichte der Menschheit erfüllende Geschehen nicht stattgefunden hat. In den Zeugnissen des Neuen Testaments jedoch sind auf dieses eine, einzigartige Geschehen alle anderen geschichtlich markanten Geschehnisse (»Kairoi«) der Menschheitsgeschichte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezogen. Im Geheimnis der Inkarnation ist der Ewige zeitlich erschienen, ist das »Absolute« Gottes in einzigartiger und einmaliger Weise in »Relation« zur Menschheit getreten. Der Preis, der hier für die nachträgliche Relativierung dieser »Relation« zugunsten eines allgemeinen Absoluten zu entrichten ist, bedeutet nicht weniger als die Preisgabe des Wesens des Christentums.

Religionsphänomenologisch ist im Christentum manches vergleichbar und teilt bestimmte Erscheinungsformen auch in anderen Religionen. Im Blick auf den eschatologischen Charakter seiner Endgültigkeit und seiner bleibenden zentralen Bedeutung für die Menschheit und ihre bisherige Geschichte gibt es nichts Vergleichbares. Der von den »Pluralisten« so emphatisch abgelehnte Begriff des »Absolutheitsanspruches« ist eine nicht sehr brauchbare Umschreibung dieses Sachverhaltes. Den neutestamentlichen Schriften ist dieser Begriff unbekannt. Sie bezeugen, daß dieses Geheimnis der Inkarnation Gottes in der Person Jesu Christi kein davon unberührtes, noch zu unterscheidendes und abgelöstes, eben »absolutes« göttliches Sein oder Wesen mehr kennt. »Gott war in Christo« – dies eben schließt es aus, jenseits dieses das Wesen Gottes offenbarenden Geschehens noch eine davon unberührte, abgelöste göttliche Wirklichkeit zu postulieren.

Von einem »Anspruch« auf Absolutheit kann darum sachgemäß gar nicht die Rede sein. Der »cantus firmus« aller neutestamentlichen Zeugnisse läßt sich nicht dadurch eliminieren, daß man ihn zu einer verhallten, heute unzeitgemäßen Melodie einer vergangenen jüdisch-apokalyptischen Geisteshaltung hinabstuft.

Gerade weil hier die Zeugen selber von dem Endgültigen des Geschehens erfaßt und überwältigt sind, fällt es keinem von ihnen ein, dessen Bekundung in den falschen und verfälschenden Rang eines eigenen »Anspruchs« gegenüber anderen zu erheben. Dem Wesen dieses Offenbarungseignisses entspricht darum der Charakter des Zeugnisses. Zeuge (*martys*) aber ist, wer von sich weg verweist auf die von ihm zu bezeugende Wahrheit und Wirklichkeit.

In den Entwürfen pluralistischer Theologien liegt eine Erinnerung daran, daß die Wahrheit in Christus nur um den Preis ihrer Verfälschung sich menschlichem Anspruch übereignen läßt.

Gerade darin läge dann die deutlichste und wirksamste Widerlegung dieser pluralistischen Prämissen. Sie gehen davon aus, daß es christliche

Wahrheit als solche eben nur im Gewande des überheblichen menschlichen Anspruchs auf sie gibt. Zu ihrem Wesen jedoch gehört, daß sie sich selbst bezeugt durch den, der sich von ihr ergreifen läßt, um für sie transparent werden zu können.

Darum beruht das kritische Pathos der pluralistischen Theologien auf einem mangelnden Unterscheidungsvermögen. Es wird nicht mehr unterschieden zwischen dem Anspruch der göttlichen Wahrheit und der sie entstellenden Anspruchshaltung auf Seiten derer, die eigentlich zu Zeugen berufen sind.

Was der die Wahrheit Gottes offenbarende Gottessohn über sich und seine Sendung aussagt, kennzeichnet auch das Verhältnis von Wahrheit und Wahrheitsanspruch. »Wenn ich mich selbst bezeuge, so ist mein Zeugnis nicht gültig ... Der Vater selbst, der mich gesandt hat, hat über mich Zeugnis abgelegt« (Joh 5,31.37). Gerade darin aber liegt der Wahrheitscharakter dieses Zeugnisses als Gottesoffenbarung begründet. Im Mysterium der Menschwerdung Gottes im Sohn, in seinem Erscheinen und in seiner Gegenwart unter den Bedingungen dieser Zeit und Geschichte, wird Wahrheit kundgetan. Darum kann der Zugang zu ihr nicht vom Menschen in Anspruch genommen werden. Die Eröffnung dieses Zugangs und die Aufdeckung dieses Geheimnisses liegen in der Wahrheit selbst begründet und bleiben Gabe Gottes. Sie liefert sich niemandem aus, der sie für sich in Anspruch nehmen könnte. Identisch wird sie allein mit dem dieses ewige Wort vom Vater vermittelnden Sohn. Darum vermag er, der als Zeuge in der Zeit gerade nicht sich selbst bezeugt, diese einzige Identität zu bekunden: »Ich bin ... die Wahrheit« (Joh 14,6).

Das Wort der Wahrheit, das er, verhüllt in der Ambivalenz der Geschichte, »bezeugt«, ist das Wort vor allem Anfang dieser Geschichte. Es ist der *logos en archä*, er selber (Joh 1,1).

Wer diese für das biblische Zeugnis und für das Bekenntnis der Kirche wesentlichen Zusammenhänge eliminiert, muß den Absolutheitsanspruch der Wahrheit dem Zeugen als einen unerträglichen moralischen Makel anlasten. Eben dieses aber geschieht in den Entwürfen der pluralistischen Theologen. Angesichts der Verdünnung, ja – des Verlustes der neutestamentlichen Ganzheit und Fülle der Christologie verengt sich die Perspektive auf die anthropologische Sicht. Übrig bleibt der Mensch Jesus von Nazareth. In der Reihe der religiösen Gestalten der Menschheit ist er einer derjenigen, in denen sich das Absolute manifestiert hat. Man darf ihm sogar den Vorzug der Wahl geben, so wie man besonderen Menschen seiner eigenen Wahl den Vorrang gibt. Aber das Einzigartige und Ausschließliche liegt dann nicht mehr in der geoffenbarten göttlichen Wahrheit selber begründet. Sie hat ihren Grund in meiner je eigenen, subjektiven Entscheidung für sie. Die Analogie für die pluralen Wahlmöglichkeiten in der Viel-

falt der Religionen sind für die pluralistischen Theologen darum die menschlichen Wahlverwandschaften. Durch sie bestimmt der einzelne, wer und was für ihn ›wahrheitsfähig‹ sein und durch seine Entscheidung als gültig und verpflichtend gelten kann. »Man kann sich ganz und gar und voller Treue seinem Mann/seiner Frau hingeben, obwohl man durchaus weiß, daß es andere Menschen auf dieser Welt gibt, die ebenso gut, intelligent und schön sind – ja selbst dann, wenn man solche Menschen kennenlernt und sich ihrer Freundschaft erfreut.«⁶

In den pluralistischen Entwürfen zur Theologie der Religionen begegnet uns der nachreligiöse autonome Mensch. Es ist nicht mehr der ›promotheische‹ Mensch, der sich in seiner mißverstandenen individuellen Freiheit Menschen und Gott »nach seinem Bilde« schafft. Aus ihm ist jetzt der Mensch als Gesellschaftswesen geworden. Die Götter seiner psychologischen Dispositionen sind zugleich Produkte der verschiedenen geschichtlich geprägten soziologischen und kulturspezifischen Milieus.

Wo aber die Wahrheit freimacht (Joh 8,32), kann kein Absolutes mehr im Abseits stehen bleiben. In ihrem Licht erst werden die Konturen der Gottesbilder und die religiösen Wegstrecken der Suche nach dieser Wahrheit erkennbar. Sie im künstlichen Spiegel eines Absoluten ins offene Spielfeld der Geschichte und in die subjektiven Wahlverwandschaften zu entlassen, wird weder den Menschen in ihren Religionen noch den Zeugen der neuen Wirklichkeit in Christus gerecht.⁷

ANMERKUNGEN

1 Der Sammelbegriff steht hier für die in den letzten Jahren zahlreich erschienenen Entwürfe zu diesem Thema. Er ist geeignet, das ihnen zugrundeliegende gemeinsame Anliegen zusammenzufassen. Als solcher hat er sich in der inzwischen breit geführten Debatte um dieses Thema durchgesetzt. Inwieweit es sich bei diesen Entwürfen noch um »Theologie« im Wortsinne handelt, darf bezweifelt werden. Sie sind ihrer Art nach weit eher religionsphilosophische Spekulationen mit dem Anspruch, die konkreten Erscheinungsformen und das Selbstverständnis insbesondere des Christentums unter Bezug auf ein Allgemeines und Gemeinsames zu relativieren.

Auf die Initiatoren und Wortführer dieses Anliegens und die wichtigste Literatur, die diese Debatte ausgelöst und befördert hat, kann hier nur verwiesen werden: J. Hick, *God has many names*. Philadelphia 1980; W. C. Smith, *Toward a world theology*. London 1981; P. F. Knitter, *No other name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions*. New York 1985 (dt.: *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München 1988); J. Hick/P. F. Knitter (Hrsg.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll/New York 1987; auf den breiten Strom der in den letzten Jahren zu diesen Themen erschienenen Literatur kann hier ebenfalls nur unter Beschränkung auf einzelne Stimmen verwiesen werden: M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: *ThQ* 166 (1986), S. 165–184; J. Moltmann, *Dient die ›pluralisti-*

sche Theologie« dem Dialog der Weltreligionen, in: *EvTh* 49 (1989), S. 528–536; R. Bernhard, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990; H. Bürkle, Die Theologie der Religionen und die Christologie, in: *MThZ* 41 (1990), S. 3–19; P. Schmidt-Leukel, Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen, in: *MThZ* 41 (1990), S. 43–71; G. Essen, Die Wahrheit ins Spiel bringen ... Bemerkungen zur gegenwärtigen Diskussion um eine Theologie der Religionen, in: *Pastoralblatt* 5/1992, S. 130–140; U. Dehn, Paradigmenwechsel in der Theologie? Auseinandersetzung mit einer Kategorie aus ökumenischer Sicht, in: *ZMR* 77 (1993), S. 50–61; W. Schüßler, Das korpornikanische Prinzip und die Theologie der Religionen, in: ebd., S. 137–151; M. Delgado, Theologie angesichts religiöser Vielfalt in: ebd., S. 183–201.

Als auf einen Beitrag zur Sache möchte ich auf den im Herbst dieses Jahres erscheinenden Band verweisen: H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – Die Antwort der Religionen*. Paderborn 1996.

Die lehramtliche Orientierung in der »on-going debate« gibt das römische Lehrschreiben »Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi«, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102). Bonn 1991.

2 »Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche ... Billige Gnade heißt Gnade als Schleudergewehr, verschleuderte Vergebung, verschleuderter Trost, verschleudertes Sakrament ... Gnade ohne Preis, ohne Kosten. Billige Gnade ist darum Leugnung des lebendigen Wortes Gottes, Leugnung der Menschwerdung des Wortes Gottes ... Billige Gnade ist die Gnade, die wir mit uns selbst haben« (Nachfolge. München 1952, S. 1/2).

3 »Während die messianische Auffassung vom Reiche Gottes der palästinensischen Überlieferung angehört, ist die mystische Auffassung die Entwicklung der indischen Idee«, in: *Die Gemeinschaft des Geistes*. Baden-Baden 1961, S. 186.

4 »Das intuitive Verstehen, die undogmatische Toleranz, das Betonen friedlicher Tugend und allgemeingültiger Ethik kennzeichnen Jesus als einen typischen Seher. Andererseits wird das westliche Christentum gekennzeichnet durch bestimmte Glaubensbekenntnisse und durch einen absoluten Dogmatismus mit seiner Intoleranz, seinem Ausschließlichkeitsanspruch ...«, in: *Religion in Ost und West*. Güterloh 1961, S. 22. Entsprechend gilt die »Christologie ... als symptomatisch für jenes neue religiöse Selbstgefühl ..., das »zu sich selbst gekommen, christliche Mission als »religiösen Imperialismus« ansehen zu müssen glaubt«: O. Wolff, Radhakrishnan. Göttingen 1962, S. 30.

5 So in: *Ein Gott – viele Religionen*, a. a. O., S. 119 ff.

6 Ebd., S. 148.

7 »Es geschieht das Hineingeführtwerden ins Ganze der Wahrheit, in Wahrheit, die gar nicht in einem geschichtlichen Augenblick allein getragen werden könnte (vgl. Joh 16,12 f.). Für den Christen bedeutet die Auslegung, die sich in Wort und Leben und Leiden und Auferstehen Christi vollzogen hat, die entscheidende Auslegungsinstanz, in der eine vorher nicht abzusehende Tiefe aufbricht. Weil es so ist, darum ist menschliches Zuhören auf die Botschaft des Glaubens kein passives Aufnehmen sonst unbekannter Information, sondern das Aufwecken unseres verschütteten Gedächtnisses und das Auftun der Kräfte des Verstehens, die in uns auf das Licht der Wahrheit warten«: J. Kard. Ratzinger, *Freiheit und Wahrheit*, in dieser Zeitschrift 24 (1995), S. 540.