

LUDWIG WEIMER · BAD TÖLZ

Zur Theologie des »Religionspluralismus«

*Gott hat eben nicht die Religion,
sondern die Welt geschaffen.*
Franz Rosenzweig

Lange unbemerkt in Deutschland, ist seit zwanzig Jahren im angloamerikanischen Raum ein »pluralistisches Modell« der Theologie der Religionen entwickelt worden. Dieses neue Modell der Religionstheologie besagt, daß nichtchristliche Religionen als gleichberechtigte Heilswege zu dem einzigen Gott betrachtet werden können und daß der Anspruch des Christentums, der einzige Weg (Exklusivismus) oder mindestens die Erfüllung aller anderen Religionen zu sein (Inklusivismus), aus theologischen, philosophischen und erfahrungsmäßigen Gründen aufgegeben werden sollte: »Daß der Glaube, in den wir hineingeboren wurden und der uns geformt hat, der einzig wahre Glaube ist, können wir nicht länger aufrechterhalten. Wir müssen akzeptieren, daß alle unsere konkreten Wege, über das Höchste nachzudenken, menschliche Schöpfungen sind. Nur mit dem Verständnis, daß es sich dabei um begrenzte Bilder der Wirklichkeit handelt, können wir neue Konzepte von Gott schaffen.«¹

Im Unterschied zu früheren Relativierungen der biblischen Offenbarung tritt in der religionspluralistischen Hypothese eine fundamentale Krise zutage. Ihre Vertreter behaupten eine Gleichstellung der Religionen, die logische Folge aus dem Axiom erkenntnistheoretischer Skepsis sei: Der Mensch ist nur auf unvollkommene Weise *capax infiniti, capax Dei*, die volle Wahrheit sei uns nicht zugänglich. Der Verzicht auf solchen Anspruch stärke zugleich die Tugend der Toleranz, die den Glauben an den absoluten Besitz der Wahrheit ersetzen müsse. Die Befürworter des religiösen Pluralismus nehmen ernst, daß nicht nur eine Vielzahl einzelner Menschen, sondern gewaltige religiöse Kulturen für sich selbst keiner Vermittlung mit dem christlichen Glauben bedürfen. Sie gehen davon aus, daß diese bis in fernste Zukunft dem Universalitätsanspruch des christlichen wie der muslimischen Verkündigung widerstehen.

Ein Argument ist der angebliche Widerspruch zwischen dem allgemeinen Heilswillen Gottes und dem beschränkten Erfolg der christlichen Mission. Erfolge seien

nur im Mittelmeerraum und in der europäischen Welt möglich gewesen; hier seien abergläubische Stammesreligionen und dekadenter Götterglaube (!) leicht zu besiegen gewesen. Dagegen seien bei Religionen, denen ein anspruchsvolles intellektuelles System zugrunde lag, kaum Konversionen erzielt worden.

Zu diesen Gründen gesellt sich als scheinbar unabweisbares Argument die Respektierung der kulturellen Identität, so »daß die intensivere Wahrnehmung bestimmter nichtchristlicher Religionen auch Christen dazu führen kann, deren Eigenständigkeit und Eigenwert anzuerkennen«. ² Aus der ökumenischen Debatte ist das Argument, die Vielfalt der Konfessionen sei natürlich und gottgewollt, auf die Religionsvielfalt übertragen worden.

Perry Schmidt-Leukel ¹ gibt z. B. seinen Lesern folgendes zu bedenken: »Würden Sie es sich, tief in Ihrem Herzen, wünschen, daß alle anderen Religionen dieser Welt verschwinden und alle Menschen Christen bzw. römische Katholiken werden? Oder haben Sie das intuitive Gefühl, daß dies für das religiöse Leben auf diesem Planeten Erde eine bedauerliche Verarmung wäre? Wenn Sie letzteres bejahen, wenn Sie den Wert der Vielfalt auch im Bereich des Religiösen schätzen, dann ist Ihre Intuition pluralistisch.«

1. Gegen den ›Absolutheitsanspruch‹ des Christentums

Die Anfänge dieser neuen Theologie der Religionen ⁴ reichen in die frühen 60er Jahre zurück. Damals kam es in Deutschland zu einer Korrektur an der Position der dialektischen Theologie der strikten Unterscheidung und Gegenüberstellung von Religion und Offenbarung, die vor allem mit dem Namen und dem Werk von Karl Barth ⁵ verbunden ist. Anders als später bei den Vertretern des Religionspluralismus war für Karl Barth ›Religion‹ ein innerchristliches Problem. Deshalb war die neue Fragestellung des Religionspluralismus mit Karl Barths Entgegensetzung von Religion und Offenbarung nicht mehr zu beantworten.

Die Theologie des Religionspluralismus ist eine große neue Herausforderung. Es geht um hohe Gewinne oder Verluste in Grundpositionen ⁶, das ist allen, die sich bislang an den Debatten beteiligten, bewußt. ⁷

Der Religionspluralismus strebt eine völlige Neuinterpretation des Christentums im Blick auf die Religionen an. Weil er die Sehweise der Theologie auf »Religion« – im weitesten Sinn – und deren verschiedenste Ausdruckformen einstellt, setzt er freilich von vorneherein die sachliche und begriffliche Gleichstellung der jüdisch-christlichen und der nicht-christlichen Traditionen voraus und engt so die Fragestellung, den Punkt der Auseinandersetzung und des Dialogs unter Außerachtlassen der staatsphilosophischen und kultursoziologischen Aspekte auf die Phänomene des Religiösen ein. Eine solche Verengung theologischer Betrachtungsweise – bei scheinbarer Weitung – hat es in der bisherigen Geschichte des Christentums und seiner Auseinandersetzung mit seiner jeweiligen Umwelt noch nicht gegeben.

Wie die programmatische Grundschrift der prominenten Vertreter des Religionspluralismus andeutet, ⁸ richtet sich ihre Intention vor allem gegen den sogenannten Absolutheitsanspruch des Christentums. John Hick trifft eine Unterscheidung, wonach die Gottheit in ihrer unendlichen und jedes menschliche Erfahren und Be-

greifen überschreitenden Tiefe von der Gottheit als Gegebenheit endlicher Erfahrung der Menschheit zu trennen ist. Auf die Fragestellung des Religionspluralismus angewandt bedeutet das alles, daß gerade die Vielfalt und inhaltliche Widersprüchlichkeit der Religionen darauf verweisen soll, daß die Erkenntnis, auch die religiöse, immer unvollkommenes Stückwerk bleibt und nie vollkommen ihren Gegenstand und ihr Ziel erreichen kann.⁹ Es sind immer nur Annäherungen möglich, und diese sind nur denkbar und nachvollziehbar als ein Prozeß der Entwicklung und Entfaltung – auch heute wieder und wieder neu, zumal in unserer Zeit erstmals eine detaillierte Synopse religiöser Erkenntnisse und Erfahrungen zugänglich geworden ist.¹⁰

John Hick z. B. läßt keinen Zweifel aufkommen, daß er zwar die Fallstricke des Relativismus vermeiden möchte, aber von seinem Ansatz her vor dessen Konsequenzen nicht haltmachen kann.¹¹ Mehr noch als die Bestreitung des Absolutheitsanspruchs rührt die Uminterpretation von Christologie und Ekklesiologie an die Grundfesten der Kirche.

2. Ohne Christus und ohne Kirche – Reduktion auf »Theologie«

Paul F. Knitter sieht in unserem Jahrhundert einen progressiven Weg von der Eklesiozentrik über die Christozentrik nunmehr zur Theozentrik. Die Kirche sei nicht mehr heilsnotwendig, Christus sei in allen Religionen geheimnisvoll am Werk. Mit diesem Programm »Von der Christologie zur Theozentrik und zur Soteriozentrik«¹² soll die Einreihung der christlichen Religion in den Kreis der übrigen Religionen bewerkstelligt werden. Das ist konsequent; denn der Absolutheitsanspruch des Christentums gründet auf der universalen Bedeutung Jesu.

John Hick sieht darin eine Lösung: »Jesus ist nicht Gottes vollständig-abgeschlossene (*total*), endgültige und unüberbietbare Wahrheit, aber er bringt eine universale, entscheidende, unentbehrliche Botschaft – Ich sagte nicht »die« Botschaft. Denn wenn wir nicht länger darauf bestehen, daß Jesus das einzige heilschaffende Wort Gottes ist, können wir offen sein für die Möglichkeit – von unserem christlichen Glauben an die universale Offenbarung können wir sogar sagen: für die Wahrscheinlichkeit –, daß es neben Jesus auch andere, universale, entscheidende und unentbehrliche Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit geben kann.«¹³

Schließlich wird der Gottessohn-Titel uminterpretiert. Die Sprache des Credo sei der Sprache von Liebenden vergleichbar, analog zu: »Du bist die schönste, die einzige Frau *für mich*.« Als Sprache des Herzens komme ihr keine definitorische, den Glauben normierende Bedeutung zu. Daher sei der »eingeborene« Sohn Gottes zu übersetzen mit »geliebter«¹⁴. Inkarnation sei *ein* Fall der Inthronisation der göttlichen Agape: Jesus als Repräsentant der Agape Gottes. »Eine solche Metaphysik der Inkarnation läßt nach Hicks Meinung Raum für andere Religionen und andere Erlöser.«¹⁵ Jesus sei einer der Brennpunkte der Aktivitäten Gottes¹⁶, der Brennpunkt für einen bestimmten Kulturkreis. Nach Paul F. Knitter unterstreichen Christen, wenn sie sagen, Gott sei in Jesus Mensch geworden, seine Demut; Gottes Menschwerdung sei nicht auf Jesus beschränkt geblieben.¹⁷

Das Paradox des »*totus homo – totus Deus*« ist aufgegeben und ersetzt durch das Kenosis-Motiv, als habe Gott seine Ohnmacht, sich den Menschen wenigstens an

einer Stelle ganz mitzuteilen, in ein Argument zu seinen Gunsten verwandelt. Daraus folgt auch: Die Bedeutung des Heiligen Geistes als der bleibenden Kraft Jesu in der Gestalt der Kirche kann nicht mehr als konstitutiv anerkannt werden. Die Geschichte Gottes mit einem Volk als Ort der *mediatrix vera* wird irrelevant. Die Einheit von Christus und Kirche ist gelöst.

3. Eine »kopernikanische Revolution« in der Theologie?

Die von den Vertretern der Theologie des Religionspluralismus beanspruchte »kopernikanische Revolution in der Theologie«¹⁸ ist an vielen Symptomen ablesbar, am deutlichsten vielleicht in dem Dialog-Tourismus des »passing over – coming back«¹⁹. Mit »passing over« ist ein Wechsel des Standpunkts, ein Übergehen auf den Standpunkt einer anderen Kultur, einer anderen Lebensweise, einer anderen Religion bezeichnet; »passing over« beruht gerade auf der Anerkennung der Relativität aller Glaubensanschauungen und Standpunkte.

Nach Paul F. Knitter beweist das »passing over«, »daß man zwar nie eine letzte Antwort bekommen wird, aber doch ein Mehr an Antworten, an realen Antworten, erlangen kann«.²⁰ Der Religionspluralismus wird als ein ernsthaftes theologisches Projekt nur verständlich unter der Voraussetzung, daß das Christentum wie die Religionen sich in einem Stadium der Unentschiedenheit befinden, so als seien ihre Eigenart und ihr Verhältnis zueinander offen. Er impliziert eine wirklich revolutionisierende Neu-Interpretation des Christentums; er zielt auf seine Re-Vision nach einer 4000jährigen Geschichte. Paul F. Knitter hat die Revision so angesagt: »Die Christen dürfen nie vergessen, daß Gott sich in der Menschwerdung selbst relativiert. Es kann andere universal bedeutsame Offenbarungen, andere Normen, andere Heilsbringer geben.«²¹

Die Stoßkeile der Theologie des Religionspluralismus reichen inzwischen weit in die Schichten der Meinungsmacher in den Kirchen hinein.

Wäre eine Unterscheidung nicht gerade gegenüber dem Islam mit seiner Identifizierung von Religion und politischer Macht angebracht, in Erinnerung an die hart errungene Freiheit, die in der abendländischen Geschichte in einem Prozeß von Jahrhunderten langsam gefunden, erstritten und ausformuliert wurde: die Trennung von geistlichem und weltlichem Bereich? Hier allein das »Religiöse« – den Glauben an den einen Gott²², zu dem alle beten – als das Gemeinsame zu betonen und die nicht-religiösen Implikationen auszublenden, versperrt jede Möglichkeit, sich auch der eigenen christlichen Identität genauer bewußt zu werden.

4. Kann das christliche Selbstverständnis neu formuliert werden?

Die hier vorgelegten Anmerkungen²³ sind angeregt durch ein jahrzehntelanges Bemühen, eine Sprache und eine Lebensgestalt für das Neue und Andere des Christlichen unter den veränderten Bedingungen zu finden. Darin stimmen sie mit dem Grundanliegen des Religionspluralismus überein, daß das Offenbarungsmodell »Mitteilung/Erkennen des Willens Gottes« angesichts dieser Herausforderungen

neu zu formulieren ist, freilich in eine andere Richtung. Nicht die Religion oder die Religionen bieten die entscheidende Hilfe zur Bewältigung der uns gestellten Herausforderung, sondern die Besinnung auf den Auftrag, den das Volk Gottes erst als die Glaubensgemeinschaft Israels, dann aus Israel gewachsen (und von ihm abgespalten) die Kirche, als einziges seit 4000 Jahren auf sich genommen hat.

Im Nachdenken über diesen singulären Auftrag – singulär, weil er allen angeboten ist, aber nur von Israel aufgenommen, getan und deshalb wohl verstanden wurde – und im Versuch, ihm in der in langen Versuchen und Auseinandersetzungen gefundenen Lebensform als »Gemeinde« nachzueffolgen, erwies sich die Notwendigkeit der Suche nach Verbündeten, nach Dialog-Partnern.

Diese fanden sich unter den Atheisten, den Dichtern, den Künstlern, in der historisch-kritischen Exegese, den Kritikern der Gesellschaft, unter denen, die auf ihre Weise und nach ihren Möglichkeiten realisieren, daß Gott »eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen«²⁴ hat.

Als der wichtigste »Partner« erwies sich die Tradition Israels, insbesondere des Alten Testaments, die von den Religionspluralisten wie von den meisten unter den Christen, die sich als »religiös« verstehen, vernachlässigt oder als überholt beiseite gelegt wird.

Israel hat darüber reflektiert, daß es meist sein wollte »wie die anderen Völker«: mit König und Tempel und Opfern und Priestern und Kult, eine (Staats-)Religion eben. Es fand sich immer neu in die Krisis, in die Kritik gestellt. Und Israel hat über Jahrhunderte hinweg die schärfste Selbstkritik als Religionskritik geübt. Wo sonst soll ein Maßstab für den Dialog mit den Religionen aufzufinden sein, wenn nicht in den Reflexionen und Erfahrungen, die im 4000jährigen Gedächtnis Israels und der Kirche niedergelegt sind?

Nach dem Talmud hat Gott erst allen anderen Völkern seine Tora angeboten, und erst als sie abwinkten, Israel: »Die göttliche Stimme wiederhallte in tausend und aber tausend Sprachen; und alle Nationen verstanden ihre Worte und ihre Seele war davon erschüttert. Bloß Israel hörte und war nicht verwirrt« (Rabboth 12 3a).²⁵

Vielleicht ist es hilfreich, in diesem Zusammenhang auch an John H. Newman zu erinnern: In seinen Essays von 1871²⁶ greift er das Bild aus der Väterzeit auf, nach dem die Kirche schon im Alten Testament ihren Anfang nahm und wie ein Subjekt durch die Geschichte wandert und dabei in die Beziehung mit »den Schulen der Welt« eintritt wie mit Chaldäa, mit den Kanaanitern, mit Ägypten, Arabien, mit den Kaufleuten von Tyrus, mit der Weisheit der Länder des Ostens und der Üppigkeit von Tyrus, mit Babylon und schließlich mit den Schulen Griechenlands:

»Und wohin immer sie kam in Bedrängnis oder in Triumph – sie war dort immer ein lebendiger Odem, der Geist und die Stimme des Allerhöchsten; für sich beanspruchend, was sie (die Umwelt) richtig sagten, ihre Irrtümer korrigierend, ihre Mängel ersetzend, ihre Anfänge zu Ende führend, ihre Mutmaßungen erweiternd und so stufenweise mittelst derselben den Bereich ihres eigenen Lehrunterrichts ausdehnend und dessen Sinn läuternd ... So halten wir dafür, daß eines der speziellen Mittel, durch welche die Vorsehung uns göttliche Erkenntnis zuteil werden läßt, dieses ist, daß sie sie (die Kirche) instand setzt, Erkenntnis aus der Welt zu ziehen und zusammenzulesen, und in diesem Sinn wie im anderen »die Milch der Heiden zu saugen, und zu trinken an den Brüsten der Könige.«²⁷

Kardinal Newman stellt die geschichtlich sich entwickelnde »Offenbarung« als einen Prozeß dar, den er »mannigfach, komplex, progressiv, sich selbst ergänzend« nennt, der aber sein Zentrum, sein »Läuterungsfeuer« darin hat, daß die Kirche durch ihre Herkunft und ihre Geschichte instand gesetzt ist, die »Unterscheidung« auch an der Religion bzw. den Religionen durchzuführen und dadurch zu ihrem Eigenen zu finden. Er interpretiert den Offenbarungs-Prozeß als einen geschichtlichen Vorgang der Auseinandersetzung, Prüfung und Reinigung.

Dasselbe Grundverständnis tritt zutage in dem patristischen Motiv »Die Beraubung der Ägypter«, wie es z. B. Augustinus²⁸ in der Tradition Justins und Clemens' von Alexandrien ausführt.

Auf solchem Hintergrund könnten die Bedingungen und Konsequenzen der pluralistischen Hypothese gründlicher reflektiert werden: Wie Israel die Offenbarung vernahm, wie es die religiösen Ahnungen läuterte bis zum Erreichen des uns erlösenden »Willens Gottes«. Auch darin besteht eine durch den Religionspluralismus wieder in Erinnerung gerufene Aufgabe.

5. Die Sammlung des einen Volkes Gottes

In Karl Rahners – vielleicht mißverständlicher – Figur des »anonymen Christen« blieben die Bezugsgröße und das Kriterium das Christentum²⁹, so wie sie wohl erstmals in der christlichen Tradition von Justin formuliert wurden: »Die mit Logos lebten, sind Christen.«³⁰ Karl Rahner blieb eindeutig beim Absolutheitsanspruch der Kirche: »Man kann und muß sagen, daß diese außerchristlichen Religionen »an sich« und grundsätzlich abgeschafft und überholt sind durch die Ankunft Christi ..., so daß die geschichtliche Ausbreitung des Christentums, die auch heute noch nicht einfach abgeschlossen ist, identisch ist mit einer fortschreitenden Aufhebung der Legitimität dieser Religionen.«³¹

Justin setzte als selbstverständlich voraus, daß es überall in der Welt verstreute Logoi zu finden gibt – in der religionspluralistischen Sprache: vielfältige Offenbarung –; aber der wahrhaft christliche Ansatz liegt darin, daß diese verstreuten Logoi wie alles Wahre, Gute, Richtige und Vernünftige der gesamten Geschichte, Gesellschaft und Kultur gesichtet und beansprucht werden als Bausteine, um dem Christlichen, das heißt dem in der Geschichte erkannten Willen Gottes, zu einer leibhaftigen und sichtbaren Gestalt zu verhelfen: als das Volk Gottes.

Es ist keinesfalls dasselbe, wenn die Religionspluralisten »vielfältige Offenbarung« anerkennen und sie im Religionsvergleich auf einen allgemeinen Nenner bringen und so einem fortschreitenden Prozeß der Annäherung an das Mysterium des Göttlichen in seinen verschiedenen Ausdrucksformen zuordnen – oder ob wir einen Prozeß verfolgen, der, unter denselben Bedingungen der Religion und in Auseinandersetzung damit, in der Geschichte zu dem singulären Ergebnis führte, daß Israel die Offenbarung des Willens Gottes, die bei allen Menschen Hörer und verschiedene Antworten finden kann, versteht als die Ermöglichung der Sammlung eines Volkes Gottes, das das Spezifische seiner Gotteserkenntnis darin öffentlich macht und ausdrückt, daß es anders lebt als die anderen Völker.

Im »Sammeln«, »Erkenntnis Zusammenlesen« in der Sprache Newmans, »kri-

tisch Sichten«, das Eingesammelte dienstbar machen, es zusammenfügen zu einer neuen Gestalt: das Volk, das Gott gehört, der »Leib Christi«, die Kirche – in diesem Prozeß wirkt ein Impetus, der eher ein Unterscheidungsvermögen und eine ständig wachgehaltene Unruhe ist als ein Verfügen über einen fertigen Kanon von Wahrheiten. Er nimmt nicht nur das Christliche oder nur die Religionen in den Blick, sondern das Ganze der Welt und der Geschichte. Kritisch gesichtet werden müssen die Zeit vor Christus und die Zeit danach, Heidentum und Christentum. Eine solche Theologie erkennt ihre Logik darin, wie Israel selbst dem geoffenbarten Willen Gottes zu dienen. Sie hat ihren Standort inmitten dieses Prozesses, nicht auf einer Zuschauertribüne.

Dieser Standort³² und diese Perspektive als innerer Richtungssinn und Kriterium einer Prüfung der Religionen sind in der pluralistischen Religionstheologie praktisch aufgegeben. Sie vollzieht einen Standortwechsel und versucht, die Begründung dafür zu liefern. Von ihrer Position der unbestimmt-umfassenden Offenheit aus ist es konsequenterweise nicht mehr nachvollziehbar, warum es zur Grunderfahrung der jüdisch-christlichen Tradition gehören soll – die diese begründet hat als eine Art Ur-Einsicht –, daß das Volk Israel aus Ägypten und aus seiner Religion ausgezogen ist und daß es dieses Entkommen interpretiert hat als ein wesentliches Element der Erkenntnis seines Gottes und seiner Willensoffenbarung. Nach dem Modell *passing over – coming back* hätte Israel nach Ägypten zurückgehen können.³³

In der Auseinandersetzung der christlichen Theologen mit ihren Gegnern im 2.–4. Jahrhundert hatten die Gegner eine sehr genaue Kenntnis des christlichen Anspruchs. Ist nicht die Position der religionspluralistischen Theologie nahezu identisch mit derjenigen, die von Celsus bis zu Porphyrius gegenüber dem Absolutheitsanspruch des Christentums vertreten wurde?

Hiernonymus³⁴ referiert die Argumentation des Prophyrius, die dieser von Celsus übernommen hatte, gegen den christlichen Anspruch, daß erst mit Christus, also so spät und partikulär, das Heil in die Welt gekommen sei: »Und – was uns euer Bundesgenosse Porphyrius entgegenzuhalten pflegt – welchen Sinn macht es, daß der gütige und barmherzige Gott von Adam bis zu Mose und von Mose an bis zur Ankunft Christi es geduldet hat, daß ganze Völker zugrunde gehen in Unkenntnis des Gesetzes und der Gebote Gottes. Worin bestand die Notwendigkeit, daß er erst in der letzten Zeit kam und nicht früher, als eine unzählbare Menge von Menschen zugrunde gehen mußte?«

Auch Augustinus³⁵ kennt dieses Argument: »Wenn Christus, sagen sie, sich den Weg des Heils nennt und die Gnade und die Wahrheit – was taten die Menschen in den langen Jahrhunderten vor Christus? Auch sonst sind Götter verehrt worden – warum hat sich der Erlöser so viele Jahrhunderte verborgen gehalten? Was war mit den Römern und den Latinern, die der Gnade des noch nicht erschienenen Christus bis auf die Zeit Cäsars beraubt waren?« Schon hier geht es um die Frage des universalen Heilsanspruchs, der von Porphyrius mit dem Argument der Partikularität und geschichtlichen Relativität des Christentums bestritten wird: »Auch sonst sind die Götter verehrt worden.«

Die religionspluralistische Position scheint nur gerechtfertigt, wenn wesentliche Grundentscheidungen wie der »Exodus« Israels aus der Religion Ägyptens aus einer notwendigen Unterscheidungslehre ausgeblendet werden. Der Exodus war

jedoch ein Ereignis, das von den daran Beteiligten nicht im Horizont einer »Komplementarität«, sondern nur im Zusammenhang mit einer scharfen Auseinandersetzung mit der (Staats-)Religion des Sklavenhalterstaats Ägypten verstanden werden konnte. Hier war – und für jeden »Exodus« ist – ein Heraustreten und Neustandnehmen im realen Kontext der jeweiligen Geschichte unausweichlich, das Beziehen einer Position, die den realen Geschichtsverlauf, seine Konstellationen, Auseinandersetzungen und Kämpfe um Klärungen, um Unaufgebbares, um nicht-relativierbare Standpunkte ernst nimmt und kritisch interpretiert.

Wie würden sich heute Religionspluralisten gegenüber Marcion und seiner grandiosen Religion verhalten? Wäre sein Ausschluß aus der römischen Gemeinde heute noch möglich? Zu welchem Ergebnis hätte die Auseinandersetzung mit der Gnosis oder mit dem Anspruch der römischen Staatstheologie nach dem religionspluralistischen Modell führen sollen?

6. Götteraufklärung und Gesellschaftskritik

Seltsamerweise hat die pluralistische Religionstheologie keinen Blick für das theologische Bündnis der biblischen Götteraufklärung und Gesellschaftskritik mit der philosophischen Götterkritik und den Staatsutopien der Griechen, wie es Justin und Klemens von Alexandrien³⁶, freilich noch ganz der alttestamentlichen Tradition verbunden, geschlossen haben. Dem Religionspluralismus fehlt das Bewußtsein von der Brisanz und methodischen Bedeutung des Atheismus für eine Theologie und Theodizee. Er stützt sich auf die Religionen, und sie sind inkompetente Bundesgenossen.

In den ersten christlichen Jahrhunderten waren vorrangige Dialogpartner der christlichen Theologen die griechische Philosophie und Aufklärung und die ihnen eigene Kritik der Religion. Man stelle sich einen Augenblick vor, das Christentum hätte die Mithrasreligion oder den Manichäismus als Bündnispartner gesucht! Das Christentum konnte gegenüber der römisch-hellenistischen Religion in die Tradition der jüdischen Apologetik und Religionskritik eintreten und ihre Argumente aufnehmen; das Fazit des »Dialogs« war eine sehr bewußt vollzogene und eindeutige Unterscheidung zwischen »wahrer« und »falscher« Religion. Der christliche Heilungsauftrag wurde, wie am Ritus der Taufe noch ablesbar ist, nicht zuletzt als »Entgötterung« der Welt, als Dämonenvertreibung verstanden und praktiziert.

Die geistige Auseinandersetzung um das christliche Selbstverständnis, ab der Mitte des 2. Jahrhunderts im Ringen mit Marcion deutlich erkennbar, wird nicht auf dem Feld der römischen Religion ausgetragen, sondern im Gegenüber zur inzwischen deutlich erkenn- und benennbaren Häresie, vor allem der Gnosis; die Auseinandersetzung umfaßte alle Bereiche des sozialen geistigen, politischen, philosophischen Lebens.

Theophil von Antiochien³⁷ stellt als Gegensätze gegenüber die Sammelplätze (*synagogas*) der Wahrheit, die heiligen Kirchen, und die Lehrstühle des Irrtums, der Häresien. Sowohl die Vertreter der sich langsam ausbildenden katholischen Linie wie die der Gnosis kommen nicht von der römischen Religion her³⁸. Origenes³⁹ hat Celsus gegenüber eingeräumt, daß ein wesentliches Grundanliegen die gnostischen

und kirchlichen Theologen verbindet, nämlich »daß sie danach streben zu verstehen, was das Christliche sei«. Tertullian⁴⁰ stellt in einer seiner rhetorischen Antithesen den Christen und den Philosophen einander gegenüber, den Schüler Griechenlands und den Schüler des Himmels. Nach dem eigenen Selbstverständnis ist der christliche Weg eindeutig eher eine »Philosophie« als eine »Religion«. Die Bereitschaft zum Martyrium war die christliche Antwort auf die Versuchung der Religion. In den Augen der »Religionsanhänger« erschienen die Christen in der antiken Gesellschaft als »*atheoi*«, als Leute ohne Religion.

Henri Bergson hat 1932 als hilfreiche Reflexion niedergeschrieben: Die Götterwelt »existiert unabhängig vom Menschen, aber vom Menschen hängt es ab, einen Gott darin eingehen zu lassen und ihm so zur Existenz zu verhelfen.«⁴¹ Nur ein Offenbarungsmodell der simultanen Interaktion, des unvermischten Ganz-von-Gott und doch allein auch Ganz-durch-Menschen ist geeignet, in der Herausforderung, die durch die Theologie des Religionspluralismus gestellt ist, philosophisch und theologisch bestehen zu können. Die Frage nach den hilfefähigen Bundesgenossen ist heute so aktuell wie in der Alten Kirche.

7. Der Religionspluralismus vor dem Anspruch einer Theologie nach der Shoah

Die Theologie des Religionspluralismus, die es unternommen hat, das Christentum als eine Religion neu zu beschreiben – aus dem Dialog mit den Religionen –, erscheint nicht nur vor dem Bündel der treibenden Motive, die bis heute für das Christentum als Prozeß und als Faktor in der Welt bestimmend sind, als eine willkürliche Reduktion. Völlig übersehen bleibt, daß der Rückfall in die Religion und die Rückkehr der heidnischen Götter in Europa die Schrecken des Zweiten Weltkriegs und vor allem des Holocaust erst ermöglicht hat.

Die Theologen des Religionspluralismus sollten die positiven Früchte der europäischen Aufklärung nicht verdrängen, nicht die neuzeitliche Religionskritik. Zusammen mit den Phänomenen der Säkularisierung stellen diese für das bisherige Selbstverständnis des Christentums eine viel radikalere Herausforderung dar als fremde Religionen, die von der jüdisch-christlich initiierten Geschichte der Befreiung von den Göttern und der Hervorbringung der individuellen Freiheit des einzelnen noch gar nicht oder nur indirekt durch die Technik berührt sind. Bedacht werden müßten auch genauer die säkularisierten Formen der »Religionen« oder Quasi-Religionen, die unser Jahrhundert geprägt haben.⁴²

Ungleich fundamentaler als fremde Religionen für die Neubesinnung auf das christliche Selbstverständnis müssen die Shoah und der faktische Antijudaismus innerhalb der Kirche und der christlichen Geschichte selbstkritisch reflektiert werden; denn er war wesentlich befördert durch das Ausblenden der jüdischen Wurzel und der Verankerung der Kirche im Alten Testament. Das Faktum des weitgehenden Fehlens eines (christlichen) Unterscheidungsvermögens gegenüber den Quasi-Religionen des Sozialismus und Nationalsozialismus gerade in den christlichen Ländern kann nicht dadurch aus der Welt geschafft werden, daß die Unterschiedenheit durch einen noch so gut gemeinten Dialog zugedeckt wird.

Im Verhältnis zum Islam werden die Konsequenzen sichtbar. Durch die »Ur-

Spaltung« von Juden und Christen am Anfang der christlichen Geschichte wurde nicht nur der Boden für die Entstehung des Islam gelegt; dadurch büßte das Christentum in seiner Verbindung mit dem Staat und als »Staatsreligion« einen Großteil seines religionskritischen Potentials ein und konnte sich in weiten Bezirken seiner selbst zu einer Quasi-Religion unter anderen Religionen entwickeln. Und dies war die Voraussetzung dafür, daß der Religionspluralismus von der Hypothese ausgehen kann, das Christentum sei eine Religion wie die anderen auch. Vielleicht ziehen seine Vertreter nicht ganz zu Unrecht aus der Geschichte die Folgerung, daß es aufhören müsse, etwas anderes als die anderen zu sein und sein zu wollen. Die Nivellierung des jüdisch-christlich Einzigartigen, die sie denkerisch vollziehen, ist für weite Bereiche oft schon real geworden.

Unter dem Titel »Von der Christologie zur Theozentrik« – wir handelten schon davon (vgl. Nr. 2) – wird die Transzendenzerfahrung von der jüdisch-christlichen Erfahrung der Geschichte Gottes mit seinem Volk gelöst. *Geschichte und Nachfolge*, Einmaliges und Bleibendes werden bedeutungslos. Die Heilsgeschichte wird so interpretiert, daß das Christentum eine Lehre, Selbsterkenntnis und Selbsthilfe wird.

Die angeblich theozentrische Christologie führt zu einem göttlichen Geheimnis ohne Geschichte zurück. Die Geschichte als Ort und Medium der Vermittlung des Willens Gottes wird gleichgültig. Der christliche Glaube ist aber nicht zuerst nur intuitiver Kontakt mit dem Höchsten, Ergriffensein und Vertrauen, sich als Teil einer größeren Wirklichkeit fühlen, sich einem Geheimnis überlassen, Mut zum Sein⁴³, nicht nur neues Bewußtsein, Erleuchtung (buddhistisch), sondern er hat einen geschichtlichen Inhalt, ist Nachfolge, Sammlung des Gottesvolkes. Und heute muß er sich fragen lassen und selbst fragen, wie es zur Katastrophe des Holocaust kommen konnte – mitten unter Christen (oder nur christlich Religiösen?) –, zum Versuch der Ausrottung der gegenwärtigen Zeugen der eigenen Wurzel. Ob die Schwächung der Kirche nicht mit ihrer neuen Religionsverhaftung zusammenhing? Adolf Hitler hatte nicht der »Religion« den Kampf angesagt – er berief sich ja auf die »Vorsehung – , wohl aber den »Erfindern des Gewissens«, den Juden (und den Christen, die in ihrer Spur bleiben wollten).

Vor allem anderen muß sich die pluralistische Religionstheologie fragen lassen, inwieweit sie vielleicht einer *antijudaistischen Inkulturation* Vorschub leistet. Wenn in Indien, China, Afrika usw. das Neue Testament direkt auf die einheimische religiöse Kultur aufgepfropft werden soll, wird das Alte Testament als überholt abgeschoben.

Freilich tritt so die allzu lang verdrängte verheerende Unkenntnis des Alten Testaments zutage, und es rächt sich noch einmal der christliche Antijudaismus. Friedrich-Wilhelm Marquardt hat z. B. auf die aus Europa erworbene Ablehnung des Alten Testaments in Indien aufmerksam gemacht: »In Indien ist Christus ähnlich »außer Landes« wie in Arabien ... Die ganze östliche Welt ist darin bis zum heutigen Tage das Opfer des europäisch-christlichen Antijudaismus – und zwar in einer tiefen Widersprüchlichkeit der Auffassung.«⁴⁴

Daß uns *im Alten Testament die Kriterien des religionskritischen Prozesses*, der Anknüpfung und Läuterung in einer über tausendjährigen Leistung einmalig und bleibend vorliegen, kann nicht fruchtbar werden. Vordringlich ist daher die Wiedereinwurzelung der Theologie im Alten Testament als des Musters für eine reli-

gionssichtende Inkulturation. Entscheidend für die Antwort auf die defizitäre Religionstheologie ist also die Erkenntnis der Notwendigkeit, *das Christentum theologisch wieder mit dem Alten Testament zu vereinen* und so erst ökumenefähig und dialogfähig für die notwendige Auseinandersetzung mit dem Islam zu machen.

*8. Ein realer Religionsvergleich ist notwendig –
und vor allem die Kenntnis der eigenen jüdisch-christlichen Tradition*

Die religionspluralistische Theologie will durch eine Unterscheidung zwischen Glaube und Glaubensbekenntnis eine Öffnung für einen universalen Offenbarungsbegriff erreichen⁴⁵, es komme auf die Erfahrung einer Religion an, nicht auf die Doktrin. Sie will nicht die identische Erfahrung aller Religionen behaupten, sondern gerade die verschiedenen Erfahrungen mit der einen Wirklichkeit, so daß alle objektiv relativ, aber unter Umständen subjektiv absolut verpflichtend seien: ein neuer Synkretismus sich ergänzender Religionsformen und religiöser Erfahrungen. Dabei wird gerade die Nichtverschmelzung der Gotteserfahrungen als synkretistisches Toleranz-Erlebnis gefeiert.

Ein vages Kriterium wird zum einzigen Vergleichspunkt erhoben: das Transzendieren ohne nähere Bestimmung, ob die Welt dabei geheiligt wird oder gleichgültig zurückbleibt, ob das Ego zur Agape, zum Du und Wir vor Gott befreit wird oder sich auflöst. Als Themen im Religionsvergleich werden genannt: Gotteserkenntnis, Mystik, Liebe, subjektives Heil, psychische Gesundheit, Toleranz und Frieden.

Erforderlich ist jedoch ein konkreter Dialog und *ein realer Religionsvergleich*. Die Religionen müssen studiert und *in den Details* verglichen werden, bevor eine Theologie der Religion gewagt werden kann.

In den bisherigen Entwürfen der Theologie des Religionspluralismus sind wichtige Vergleichspunkte ausgeklammert worden oder marginal geblieben, vor allem der Sündenbegriff, die Frage nach der Erlösung durch den Messias und das Volk Gottes oder den Möglichkeiten einer Selbsterlösung. Fundamentale Realien des jüdisch-christlichen Selbstverständnisses fehlen, wie: Volk Gottes, Heilsgeschichte, eschatologisches Heute, neue Familie, Gnade als *auxilium*, Nachfolge, Gehorsam, Einheit und Einmütigkeit.

Müßte nicht die Auseinandersetzung mit biblischen Sätzen wie den folgenden ausdrücklich aufgenommen werden? »Hat je ein Gott es ebenso versucht, zu einer Nation zu kommen und sie mitten aus einer anderen herauszuholen?« (Dtn 4, 34) »Darin besteht eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker ... In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk.«? (Dtn 4, 6–7) Dürfte Klemens von Alexandrien heute noch behaupten: »Ebenso wie der Wille Gottes ein Akt ist und Welt heißt, ist seine Absicht das Heil der Menschen und heißt Kirche.«?⁴⁶

Und wenn dem Menschen die Fähigkeit abgesprochen wird, Gott und seinen Willen ganz zu erkennen, und damit Gott die Macht, sich dem geistbegabten Geschöpf zu erschließen, dann kam auch Israel Gott nicht nahe, dann kann in Jesus Christus nicht die Selbsterschließung Gottes als Person und Geschichte geglaubt werden; dann müssen wir Menschen uns damit begnügen, Gott-*Sucher* zu bleiben.

9. Abschließende Gedanken

Die Auseinandersetzung mit der Theologie des Religionspluralismus kann unser Bewußtsein für die Notwendigkeit einer *Denkform* schärfen, in der die Frage nach der möglichen und faktischen Gotteserkenntnis, also einer Erkennbarkeit der Selbsterschließung Gottes, angemessen, d. h. vor der neuzeitlichen Religionskritik ebenso wie vor den Denkformen anderer Religionen verantwortet, aufgenommen werden kann. Sie muß der *Geschichtlichkeit der Offenbarung* entsprechen. Dabei gilt es zusammenzudenken, wie in einem gleichzeitigen Ineinander Gott »von oben her« und der Mensch »von unten her« sprechen bzw. hören kann. Der »Offenbarung« Gottes entspricht ein geschichtliches »Finden« des Willens Gottes durch den gläubigen Menschen bzw. die Glaubensgemeinschaft. Im Konkreten ist die Selbstmitteilung Gottes bei den Menschen ein religiöser und religionskritischer Prozeß zugleich. Die Offenbarung setzt die Religion und die Kritik an ihr voraus; sie läutert und vollendet sie.

Ohne eine solche gläubig-kritische Denkform ist eine Antwort auf die beiden Haupt-Anfragen der pluralistischen Religionstheologie nicht als zureichend vorstellbar: Wie denn eine absolute Wahrheit überhaupt erkennbar sei, und worin denn die jüdisch-christliche Religion inhaltlich und qualitativ die übrigen Religionen überbiete?

Der Missionsauftrag der Christen ist dann nicht überholt, wenn *Mission allein durch Faszination* geschieht. Toleranz und Bereitschaft zum Lernen von fremden Religionen gehören zu den selbstverständlichen Regeln. Wie das Verstehen eines anderen Glaubens, dem das Anliegen des »passing over« Verfahrens dienen will, geschehen kann, hat Bernhard Welte einmal so beschrieben: Es sei entscheidend, »daß jeder seinen Partner anderer Religion von dessen lebendigem Ursprung, von seiner ›Seele‹ her zu verstehen sucht ... Dabei kommt es darauf an, daß die so sich im Dialog öffnenden Christen die lebendige Seele des eigenen Christentums treu bewahren, ... so, daß sie (sc. die eigene Glaubenswelt) sich reinigte, änderte, erweiterte, befreite und verdeutlichte aus ihrem eigenen Ursprung: daß jeder in seinem eigenen Ursprung wächst.«⁴⁷ Er vergleicht die Aufgabe dem Übersetzen und einem »Einsprung in den hermeneutischen Zirkel«, aus dem der andere lebe, eine Sache »der Genialität des Herzens, des geistigen Organs der feinfühligsten Unmittelbarkeit«.⁴⁸

Kardinal Joseph Ratzinger⁴⁹ gab auf der Synode der asiatischen Bischöfe 1998 dieser Begegnungsfähigkeit die tiefere theologische Begründung aus dem Zusammenhang der Begriffe Glaube und Institution: »Arrogant faith would be a contradiction, would seem an absolutism of doctrine; while faith is expropriation of oneself ... The only ministry indispensable to the Church is sacrament, it is God's gift and the gift of oneself to God and therefore to live, not as the point of arrival of a career, but as an act of expropriation of oneself, and become the instrument and voice of Christ: ›He must grow greater, I must grow less.«

Bei solcher Bereitschaft wird der Christ jedes fremde Wahrheitskorn finden und aufnehmen und seine Überheblichkeit demütigen; er wird sogar den Glauben der »Heiden« sich als Vorbild vorstellen lassen, ähnlich wie es die Evangelien berichten. Bescheidet er sich aber zu einer allgemeinen Gleich-Gültigkeit, weil er das Eigene nicht lebt und vom Fremden fasziniert ist, wird er die Fähigkeit verlieren, zu sei-

nem eigenen Ganzen hin umzukehren, und beide, er und die Welt, verlieren die mit so vielen Opfern gefundenen drei Güter: die Unterscheidung zwischen der Göttererfahrung und dem Willen Gottes, die spezifische Ethik des Gottesvolkes und die Vorahnung vom Reich Gottes.

ANMERKUNGEN

- 1 So faßte John Hick den Wandel des Denkens in einem Interview mit Adelbert Reif zusammen, in: *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel*, Theologie 19 v. 6. März 1998, S. 135.
- 2 Zusammenfassung von H. Zirker, Zur »Pluralistischen Religionstheologie« im Blick auf den Islam, in: *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, hrsg. von R. Schwager (QD 160). Freiburg i. Br. 1996, S. 189–202, hier S. 202.
- 3 Religiöse Vielfalt als theologisches Problem, in: ebd., S. 11–47, hier S. 47.
- 4 Als Väter der pluralistischen Religionstheologie gelten W. C. Smith, darauf aufbauend vor allem John Hick und Paul F. Knitter. Deutsche Übersetzungen ihrer Arbeiten liegen z. T. vor: J. Hick, *Gott und seine vielen Namen*. Altenberge 1985; Ders. (Hrsg.), *Wurde Gott Mensch? Gütersloh 1979*; P. F. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München 1988; Ders., *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hrsg. v. B. Jaspert. Paderborn 1997.
- 5 K. Barth, *Der Römerbrief*, München ²1922; Ders., *Die Kirche und die Kultur*, in: *Gesammelte Vorträge II*. München 1928, S. 364–391; Ders., *Die kirchliche Dogmatik I/2*. Zollikon/Zürich ⁴1948; vgl. K. Nürnberger, *Glaube und Religion bei Karl Barth*. Marburg 1967; R. Gruhn, *Religionskritik als Aufgabe der Theologie*, in: *EvTh* 39 (1979), S. 234–255.
- 6 Vgl. H. Waldenfels, *Mission und Dialog: Was steht auf dem Spiel?*, in: *ZMR* 73 (1989), S. 30–34.
- 7 P. Schmidt-Leukel, *Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in: *ThRev* 89 (1993), Sp. 353–370.
- 8 J. Hick/P. F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Sammelband). New York 1987.
- 9 J. Hick, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, in: *MThZ* 3 (1994), S. 308–317; vgl. P. F. Knitter, *Ein Gott*, a. a. O.
- 10 J. Hick beruft sich dabei z. B. auf Irenäus von Lyon und das Modell der allmählichen Entwicklung auch des jüdisch-christlichen Offenbarungswissens, wendet es aber auf den Prozeß der individuellen »soul-making« an; vgl. P. Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt*, a. a. O., S. 25.
- 11 Vgl. dazu das Referat des Vortrags von J. Ratzinger in Guadalajara/Mexiko im Mai 1996: *Vom Durchbruch des absoluten Gottes in die bedingte Welt*, von D. Langhans, in: *Kirche heute* 7–8 (1997), S. 13.
- 12 Vgl. P. F. Knitter, *Horizonte der Befreiung*, a. a. O. – Zur Problematik der Christologie in der ökumenischen Theologie vgl. G. Augustin, *Gott eint – trennt Christus?*, ebd. S. 107–125.
- 13 Ebd., S. 294.
- 14 P. F. Knitter, *Ein Gott*, a. a. O., S. 123 f.
- 15 Ebd., S. 77.
- 16 Ebd., S. 77 f. Noch radikaler Alan Race, in: *Christians and religious Pluralism*, 1983, vgl. P. F. Knitter, *Ein Gott*, a. a. O., S. 78 mit Anm. 33.
- 17 Ebd., S. 152.
- 18 So charakterisiert P. F. Knitter, *Ein Gott*, a. a. O., S. 70, die Intention von J. Hick.
- 19 Ebd., S. 169.
- 20 Ebd.

21 Ebd., S. 88.

22 Ist der Gott des Islam und der Juden und Christen wirklich derselbe?

23 Der Aufsatz geht auf ein Thesenpapier zurück, erstellt für ein Schülertreffen mit Kardinal Joseph Ratzinger zum Thema ›Religionspluralismus‹ in Como im September 1997.

24 F. Rosenzweig, Kleinere Schriften. Berlin 1937, S. 389; die Fortsetzung des Zitats zeigt den genaueren Sinn: »Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen. Und wenn er sich offenbart, bleibt doch die Welt rings herum stehen, ja, ist nachher erst recht geschaffen. Die Offenbarung zerstört ja das echte Heidentum, das Heidentum der Schöpfung, mitnichten, sie läßt ihm nur das Wunder der Umkehr und Erneuerung geschehn.«

25 Vgl. Das Buch der jüdischen Weisheit. Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch, gesammelt von G. Levi. Wiesbaden o. J., S. 15.

26 In: Critical and Historical Essays, 12: Milmans (Christianity, 1871 Vol. 2, 2311–234), dt. in: Henri de Lubac, Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«, übertragen von Hans Urs v. Balthasar. Einsiedeln 1970, S. 407–409.

27 Ebd., S. 408.

28 De doctrina christiana II, 40.

29 K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Ders., Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, S. 136–158. Vgl. H. Waldenfels, Die neuere Diskussion um die »anonymen Christen« als Beitrag zur Religionstheologie, in: ZMRW 60 (1976), S. 161–180; E. Klinger (Hrsg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. Freiburg i. Br. 1976.

30 Apol. I 46 (PG 6,397C).

31 K. Rahner, a. a. O., S. 371 f.

32 Exakt bezeichnet bei Klemens von Alexandrien: »Ebenso wie der Wille Gottes ein Akt ist und Welt heißt, ist seine Absicht das Heil der Menschen und heißt Kirche« (Paid I 6, 27; GCS, St. I, 106).

33 Ein solches ›Volks-Begehren‹ kommt Israel zwar in der Wüste an, aber es wird scharf gerügt als Rückfall in die Sklaverei (vgl. Ex 32, 34; Num 11, 5.20; Num 14, 26–30; Num 21, 4–7).

34 In ep. 133,9 (Text entnommen und übersetzt aus: A. v. Harnack, Porphyrius »Gegen die Christen«, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, Abh. d. kön. preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse. Berlin 1916, S. 95).

35 Ebd., S. 94 f.

36 Umfassender dazu J. Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. München/Zürich 1960; Wiederabdruck in: Ders., Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, hrsg. vom Schülerkreis. Freiburg i. Br. 1997, S. 40–59.

37 Ad Aut. II 14; vgl. Bibliothek der Kirchenväter (hrsg. O. Bardenhewer), Frühchr. Apologeten II. München 1913, S. 44 f.

38 Origenes erfüllt auf seine Weise das Modell von *passing over – coming back*: Es bleibt bis heute umstritten, ob die von ihm überlieferten Werke auf zwei Autoren, einen christlichen und einen heidnischen, oder auf einen einzigen zurückgeführt werden können, so weit gespannt erscheinen sie zwischen christlichen und nichtchristlichen Themen; vgl. L. Lies, Zum Stand heutiger Origenesforschung, in: ZkTh 102 (1980), S. 61–75 und 90–205.

39 C. C. II, 2p2 12, 16, ed. Koetschau.

40 Apol. 46.

41 H. Bergson, Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Olten 1980, S. 198.

42 H. Mayer, Politische Religion – ein Begriff und seine Grenzen, in: Tagungsberichte der Görres-Gesellschaft 1997, S. 5–21.

43 Gegen P. F. Knitter, a. a. O., S. 164 f.

44 F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. I. München 1990, S. 56.

45 P. F. Knitter, a. a. O., S. 165.

46 Vgl. Anm. 32.

47 B. Welte, Christentum und Religionen der Welt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Enzyklopädische Bibliothek, hrsg. F. Böckle u. a., Teilbd. 26. Freiburg i. Br. 1980, S. 39–126, hier 77f.

48 Ebd., S. 79.

49 In: Synodus Episcoporum Bulletin, Holy See Press Office v. 28. April 1998, Nr. 17, S. 8.

HEINRICH BECK · BAMBERG

Vernunft und Glaube

Philosophische Bemerkungen zur Enzyklika »Glaube und Vernunft«

Die Enzyklika: »Glaube und Vernunft« (*Fides et Ratio*) von Papst Johannes Paul II. (1998) ist ein wichtiges Dokument zum Verständnis des christlichen Glaubens. Der theologische Blick richtet sich hier vom Glauben her auf die Vernunft und versteht den Glauben in einem grundsätzlich positiven Verhältnis zur Vernunft.

Dieses Thema möchte ich im folgenden aufgreifen und nun die Reihenfolge beider Begriffe umkehren, indem ich im Ausgang von der Vernunft philosophisch auf den Glauben hinzusehen versuche. So könnte sich im Schnittpunkt der entgegengesetzten Blickrichtungen die Sache, um die es in der Enzyklika geht, noch klarer herausheben.

Die gemeinsame »Sache« von Vernunft und Glaube ist die Erkenntnis Gottes: aus der Welt als seiner »Schöpfung« – hier liegt der Akzent auf der Vernunft – und aus Jesus Christus als seiner »Menschwerdung« – hier liegt der Akzent auf dem Glauben. Ich will dabei in drei Schritten vorgehen: Zunächst (I.) soll im Ausgang von der Erkenntnis eines Mitmenschen eine Annäherung an die Erkenntnis Gottes versucht werden. Sodann (II.) ist der so vorbereitete Weg der Gotteserkenntnis in der Struktureinheit von Vernunft und Glaube vor allem in seinen philosophischen Anteilen genauer zu bestimmen. Auf dieser Grundlage lassen sich schließlich (III.) die entsprechenden theologischen Kernaussagen der Enzyklika über das positive Verhältnis von »Glaube und Vernunft« als ein philosophisch vermittelter Zusammenhang darstellen.

HEINRICH BECK, Jahrgang 1929, Studium der Philosophie, Psychologie, Theologie, Soziologie und Pädagogik, lehrte bis zu seiner Emeritierung als Ordinarius für Philosophie an der Universität Bamberg; er ist außerordentlicher Professor bzw. Gastprofessor an Universitäten in Salzburg, Madrid, Buenos Aires, Salta/Argentinien und Mexiko City und Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste sowie der Internationalen Akademie der Wissenschaften.