

Die Absolutheit des Christentums als heilende Zumutung

PD Dr. Joachim Reger, Trier

I. Einführung

Was ist Wahrheit? Diese Frage des Pilatus in Joh 18, 38, die als geradezu skeptizistische Antwort auf das Bekenntnis Jesu, er gebe von der Wahrheit Zeugnis zu werten ist, hat mittlerweile ihre geradezu blasphemische Diktion verloren. Angesichts zunehmender Perspektivität wird jeder Wahrheitsanspruch fragwürdig. Er gilt nicht selten als Ausdruck von Intoleranz. Keiner dürfe den mit der Wahrheit verbundenen Absolutheitsanspruch über andere Menschen, Institutionen und Bekenntnisse behaupten. Jesu Selbstverständnis, das unzweifelhaft darin bestand, dass er, in Absetzung von den Propheten, das eschatologische Geschick des Menschen an das Bekenntnis zu ihm bindet, stellt daher eine Zumutung dar. Sie wirkt angesichts der gegenwärtig verbreiteten diskursiven Gleich-Gültigkeit der Wahrheitsansprüche anachronistisch.

Noch provozierender erscheint darüber hinaus die Vorstellung, dass eine bestimmte Gruppe oder Institution Superiorität über andere behaupten und daraus das Recht ableiten dürfe, das heilende Wirken Gottes hervorragend zu repräsentieren. Das Selbstverständnis der katholischen Kirche erscheint daher gegenwärtig nicht wenigen Menschen als keineswegs selbstverständlich.

Absolutheitsansprüche stehen der modernen Welt kontradiktorisch gegenüber. Sie geraten unter den Verdacht des Totalitarismus nicht nur, weil der Transzendenzbezug und der Wahrheitsbegriff fragwürdig geworden sind. Absolutheitsansprüche werden gegenwärtig auch deshalb als eine Zumutung empfunden, da die Globalisierung und Vernetzung der Kulturen unser Wissen um die vielfachen religiösen Deutungsversuche erhöht hat. Das Christentum, die katholische Kirche erscheinen allenfalls als eine mögliche Auslegung der göttlichen Wirklichkeit.

Doch die relativierende Perspektivität der Moderne ist nur eine Weise, sich mit Absolutheitsansprüchen auseinander zu setzen. Vielmehr lässt sich gleichzeitig eine tiefe Sehnsucht nach Sicherheit, Deutlichkeit und Orientierung konstatieren, die gewiss auch mit der angedeuteten Relativierung tradierter Gehalte in Verbindung steht. Sie bringt zunehmend Fundamentalismen hervor, welche meist sehr kurzschlüssig die zerbrochenen Plausibilitäten wieder herzustellen versuchen. Gerade bezüglich der Notwendigkeit einer Formulierung der Absolutheit des Christentums wird diese zweite Dimension weitgehend ausgeklammert.

Die Beschäftigung mit der Frage nach der Absolutheit des Christentums sieht sich daher von zwei Seiten argumentativ herausgefordert. Einmal durch die beschriebene zunehmende Unmöglichkeit, Absolutheitsansprüche in einer pluralen Welt zu formulieren und andererseits durch die zunehmende Ausgesetztheit des Menschen, der nach Verbindlichkeiten sucht, nach eindeutigen Verobjektivierungen von Heil und Wahrheit verlangt.

Die folgenden Ausführungen wollen angesichts dieser scheinbaren Aporie den wesentlichen theologischen Bestimmungsversuchen der Absolutheit des

Christentums nachgehen. Es sollen einige Denkanstöße gegeben werden, die eine verantwortbare Behauptung dieses Anspruchs möglich machen. Die Absolutheit des Christentums wird dabei, wie im Thema meiner Ausführungen angedeutet, als heilende Zumutung qualifiziert. Dabei soll zunächst der Begriffsgeschichte des Terminus „Absolutheit des Christentums“ nachgegangen werden, bevor einiges zur Problemgeschichte in der Neuzeit angemerkt wird. Nach einer kurzen Bezugnahme auf das Zweite Vatikanische Konzil sollen dann die wesentlichen Gedanken des sog. Religionspluralismus vorgestellt und einer kritischen Würdigung unterzogen werden.

II. Kurze Begriffsgeschichte

Gemäß neuzeitlichem Sprachgebrauch bedeutet das Adjektiv „absolut“, dass etwas losgelöst, also ohne das andere, rein in sich und für sich bestehen kann. Eine solche Bedeutung kann nun eigentlich nicht auf das Christentum angewendet werden. Denn dieses besteht nicht für sich, sondern im Austausch mit der Wirklichkeit. Es ist, bei aller Neuheit und Unableitbarkeit, Proexistenz, d.h. auf die Wirklichkeit bezogen, von ihr beeinflusst, in sie verwoben. Das Christentum ist eine geschichtliche Wirklichkeit und dadurch charakterisiert, dass sich die Wahrheit in Christus eingefleischt hat, sie konkret geworden ist. Relationalität ist somit dem Christentum wesentlich. Deshalb gehört die „Absolutheit des Christentums“ zur „ (...) Klasse der relationalen Geltungsansprüche, mit denen das Christentum zu nichtchristlichen Wahrheitsansprüchen Stellung nimmt.“¹

In der Geschichte der Kirche findet sich der theologische Topos „Absolutheit des Christentums“ als Behauptung der Absolutheit des christlichen Heilsweges. Er kulminiert in der bekannten Formel „extra ecclesiam nulla salus“. Diese Formulierung reicht bis in das Frühjudentum zurück. Anknüpfungspunkt bildete dabei die Errettung Nochs aus der Flut, in der alles Übrige versank. Für die frühjüdische Theologie war dies ein Bild für die Errettung des heiligen Restes Israel. „ (...) das Heil der kleinen Restgemeinde der Geretteten (wird, d. Verf.) vermittelt (...) durch die Arche aus Holz.“² In Anlehnung an den Gedanken Weish 14, 7 „Gepriesen sei das Holz, durch welches die Rechtfertigung kommt“, wird für die Kirchenväter das Holz des Kreuzes zur rettenden Planke, „ (...) an die sich der Mensch inmitten des Schiffbruchs der Menschheit klammern kann.“³

Im Neuen Testament kommt der Begriff der „Absolutheit des Christentums“ direkt nicht vor. Er ist aber mit dem biblischen Kerygma insofern gegeben, als mit dem Kommen Christi die Fülle der Zeit konkret geworden ist (vgl. Mk 1, 15; Gal 4, 4; Eph 1, 16 u.ö.). Damit verbunden ist der Glaube, dass Jesus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist: „Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus.“ (1 Tim 2, 5). Daraus folgt die universale Heilsmittlerschaft Christi: „In keinem anderen

¹ Bernhardt, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 18.

² Ratzinger, Joseph: Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970, 3. Aufl., 341.

³ Ebd.

(Jesus, d. Verf.) ist (daher, d. Verf.) Heil, und es ist unter dem Himmel den Menschen kein anderer Name gegeben, worin sie Heil werden können“, so Apg 4, 12. Dieser Heilsuniversalismus findet seinen Ausdruck in der Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Taufe, so Mk 16, 16: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer nicht glaubt, wird verdammt“, bzw. Joh 3, 5: „Jesus antwortete: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“.

Der Begriff „*extra ecclesiam nulla salus*“ erscheint daher nicht zufällig das erste Mal im Zusammenhang mit der Ablehnung der Ketzertaufe bei Cyprian von Karthago (+258). Als dogmatisches Prinzip, losgelöst vom historischen Kontext, wird er erstmals bei Fulgentius von Ruspe (468-533), einem Schüler des Augustinus, verwendet. Als kirchliche Lehre kommt er erstmals in der Bulle „*Unam sanctam*“ Bonifaz VIII. vom 18.11.1302 (DH 870, 875) und vor allem im Konzil von Florenz am 4.2.1442 zur Sprache. Dort heißt es: „Sie (die Kirche, d. Verf.) glaubt fest, bekennt und verkündet, dass ‚niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur keine Heiden‘, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Heils teilhaftig werden können (...).“ (DH 1351).

Die in den angesprochenen Quellen zum Ausdruck kommende Vorstellung des Heilsexklusivismus enthält nun das wesentliche Problem, dass sie im Widerspruch zum Glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes steht. Denn wenn behauptet wird, dass zahlreiche Menschen vom Heil ausgeschlossen bleiben, ohne dass sie eine Heilchance gehabt haben, wird entweder der allgemeine Heilswille Gottes eingeschränkt oder/und erfährt die Allmacht und Güte Gottes einen wesentlichen Vorbehalt. Gott will oder kann das Heil aller Menschen nicht bewirken, was die Vorstellung von der Vollkommenheit Gottes nachhaltig beeinflusst.

Es verwundert daher nicht, dass die katholische Kirche stets Ausnahmen von der Vorstellung des Heilsexklusivismus gekannt hat. Einmal durch die schöpfungstheologische Sichtweise der *ecclesia ab Abel*, die eine Vorform der Kirche beginnend mit der Menschheitsgeschichte annahm. Als von Anfang an in der Schöpfung anwesende Zielursache alles Geschaffenen ermöglicht Christus auch vor und außerhalb seines geschichtlich manifesten Wirkens eine heilsschaffende Teilhabe an seiner Gerechtigkeit. Abel, dessen Opfer der Herr aufgrund seines Glaubens annimmt, wird zum Sinnbild des leidenden Gerechten, dem, nach Hebr 11, 4, angesichts seiner Treue im Glauben und in der Gottesfurcht, die Teilhabe an der in Jesus Christus geoffenbarten Erlösung der Schöpfung gewiss ist.

Dann durch die sog. Begierdetaufe. Schon in früher Zeit hatte man angesichts von Katechumenen, die während der sehr langen Vorbereitungszeit starben, die Lehre vom *votum sacramenti* entwickelt. Wenn jemand schuldlos die Wassertaufe nicht empfängt, obwohl er bereits danach verlangt, dafür votiert, so nimmt Gott das Verlangen für die Ausführung. Daraus entwickelte sich die Lehre von der Begierdetaufe, also die Ersetzbarkeit der Taufe „ (...) durch das mit vollkommener Reue verbundene ausdrückliche oder

eingeschlossene Verlangen nach der sakramentalen Taufe.“⁴ So konnte sich bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Gedanke vom einschlusweisen Verlangen nach der Kirche entwickeln.

Aufs Ganze gesehen relativierten diese Äußerungen aber nicht das grundsätzliche Prinzip des exklusiven Heilszentrismus der katholischen Kirche. Die vorkonziliare Position der katholischen Kirche bezüglich ihres Heilsanspruchs lässt sich daher als Exklusivismus bezeichnen. Die beiden Bestimmungsmerkmale dieses Modells sind:

1. Die qualitative Unterscheidung des Christentums von allen anderen Religionen und philosophischen bzw. weltanschaulichen Wahrheiten, im Sinne einer dualistischen Entgegensetzung (wahr-unwahr, richtig-falsch, Leben-Tod, Licht-Dunkel, Rettung-Verwerfung)

2. Der exklusive Alleingeltungsanspruch des Christentums beziehungsweise der Kirche bei gleichzeitiger Verwerfung des Außerchristlichen.“⁵

III. Problemstellung in der Neuzeit

Der Absolutheitsanspruch des Christentums wie der der Kirche büßte in der Neuzeit sukzessive an Plausibilität ein. Relativierend wirkte dabei zunächst nicht der Kolonialismus, da die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen nicht zu einer Infragestellung des Christentums selbst führte. Nicht die vielen Religionen, sondern die vielen Heiden wurden als problematisch empfunden. Diese galt es zu missionieren und zu evangelisieren.

Eine wirkliche Erschütterung des Anspruchs von Christentum und Kirche ergab sich durch zahlreiche Gründe. Davon seien nur zwei kurz angesprochen:

1. Die zunehmende Wahrnehmung der Entwicklung des Christentums und der Religionen bewirkt eine Relativierung ihrer bleibenden Gehalte. Wie kann die Absolutheit des Christentums mit der Tatsache in Verbindung gebracht werden, dass dieses sich entwickelt hat und scheinbar kaum noch in Kongruenz mit seinen Ursprüngen zu bringen ist? Angesichts dieser Fragestellung werden die unterschiedlichen Religionen zunehmend als verschiedene Entwicklungsstufen angesehen, die sich auf das Ideal der absoluten Religion hin bewegen. Dabei könne keine der Religionen Absolutheit für sich in Anspruch nehmen. Das Christentum ist den anderen Religionen zwar noch überlegen, stellt aber selbst nur eine Entwicklungsstufe bezogen auf die absolute Religion dar. Als exemplarischer Vertreter der Konzeption einer relativen Absolutheit kann im 20. Jahrhundert Ernst Troeltsch gelten.

2. Die Erschütterung des Absolutheitsanspruchs des Christentums steigerte sich noch durch die zunehmende Globalisierung und die wachsende Bedeutung der vergleichenden Religionswissenschaft. Denn diese führte anschaulich vor Augen, dass viele Elemente des Christentums auch in anderen Religionen zu finden sind.

Daraus ergibt sich für den Absolutheitsanspruch des Christentums ein grundlegendes Problem: Würde sich zeigen, dass die Gehalte, welche für die

⁴ Ott, Ludwig: Grundriß der Dogmatik, Freiburg-Basel-Wien 1995, 10. Aufl., 427.

⁵ Bernhard, Reinhold, Die Absolutheit des Christentums, a.a.O., 58.

heilshafte Superiorität des Christentums verantwortlich sind, auch in anderen Religionen vorhanden wären, dann würde der Exklusivismus nicht mehr tragfähig sein. Es bleiben dann nur noch folgende Strategien, um die Absolutheit des Christentums zu retten: Entweder werden diese Parallelen als nur scheinbar erklärt. Die Gemeinsamkeiten werden durch grundlegendere Unterschiede relativiert. Oder aber die Parallelen werden als unwesentlich erklärt, was allerdings angesichts einer immer größeren Sensibilität für die Wahrnehmung der Gemeinsamkeiten zu einer zunehmenden Entleerung der inhaltlichen Gehalte des Christentums führt.

IV. Das Zweite Vatikanische Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil war nun wesentlich darum bemüht, der beschriebenen Entwicklung Rechnung zu tragen. Die bewusste Öffnung der Konzilsväter auf die Welt von heute lenkt die Aufmerksamkeit dabei notwendigerweise über die kirchliche Wirklichkeit hinaus auf die anderen christlichen und nichtchristlichen Religionen. Das Konzil macht sich deshalb auf die Suche nach Spuren der göttlichen Offenbarung nicht nur in der Kirche und dem Christentum, sondern in der ganzen Welt und gelangt dabei zu einer positiven Würdigung der anderen Religionen.

Dieser Sinneswandel drängte das Konzil zum einen dazu, die Religionsfreiheit und Würde aller Menschen zu betonen, so in *Dignitatis humanae*. Denn die bisher verbreitete abwertende Titulierung der Nichtchristen als Heiden entsprach keineswegs einer positiven Würdigung anderer Kulturen und Religionen. Dies führte zum anderen dazu, dass das Konzil die Ökumene, so beispielsweise in *Unitatis redintegratio*, zum zentralen Anliegen der Kirche erklärte. Die ökumenische Grundverfasstheit des Konzils liegt somit nicht nur in der Tatsache begründet, dass die Trennung der Kirche der von Christus intendierten Einheit widerspricht, sondern wesentlich auch darin, dass das Konzil zu einer positiven Würdigung fremder Kulturen und Religionen gelangte. Dies weitet die im theologischen Topos des *extra ecclesiam nulla salus* aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den anderen christlichen Konfessionen auf deren Beziehung zu allen Weltreligionen. Sie werden durch das Konzil positiv gewürdigt. An der Überzeugung der Superiorität der christlichen Offenbarung gegenüber anderen Religionen wird aber mit Nachdruck festgehalten, so in *Nostra aetate* 2.

Daraus leitet das Konzil in *Lumen gentium* 14-16 das Modell der „Konzentrischen Kreise“ ab. Die verschiedenen Formen des Christentums und die anderen Religionen werden nach Maß ihrer Entfernung zur katholischen Kirche dargestellt und bewertet, ausgehend vom Judentum über den Islam, bis hin zu Buddhismus und Hinduismus.

Die Konzeption des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht der sog. inklusivistischen Verhältnisbestimmung der Religionen. Die beiden Bestimmungsmerkmale dieses Modells sind:

1. Dualität: Das Christentum und die Religionen stehen sich in grundlegender Unterschiedenheit gegenüber. Zwischen ihnen besteht keine ungebrochene, linear oder stufenförmig aufsteigende Linie. Der Übergang kann nicht durch

Verlängerung, Weiterentwicklung und Ergänzung, sondern nur durch überwindende Aufhebung, Umkehr und Läuterung erfolgen.

2. Inklusivität: Die prinzipielle Unterschiedenheit verbindet sich jedoch nicht mit Ausschließlichkeit. Dies stellt eine Abkehr vom exklusivistischen Modell dar. Das Christentum und die Religionen sind vielmehr positiv, inklusiv aufeinander hingebend, im Sinne zweier übereinander liegenden Ebenen, einer unteren, elementar-universalen und einer höheren-spezifischen. Die untere Ebene bedarf der Erhebung in die obere und ist daraufhin angelegt. ⁶

V. Gegenwärtige Problemstellung

Die sich vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiter ausbreitende Globalisierung und die damit verbundene Vernetzung der Kulturen und Lebensräume der Menschen brachte das eben dargestellte inklusivistische Modell unter starken Legitimationszwang. Die zunehmende Kenntnis und Würdigung fremder Religionen machte die Behauptung der Superiorität einer einzigen Religion fragwürdig. Sie entließ darüber hinaus mit anwachsender Dringlichkeit die Frage, wie die sich immer mehr durchsetzende Meinung der Gleichwertigkeit religiöser Aussagen behauptet werden könne, wenn sich diese zum Teil kontradiktorisch gegenüber stehen. Grundsätzlich lassen sich auf diese zentrale Frage drei Antworten geben:

1. Die Divergenzen der Religionen sind ein Beleg dafür, dass keine der Religionen wahr ist. Die Folge wäre letztlich der Atheismus.

2. Die Divergenzen lassen sich nur dadurch erklären, dass eine der Religionen wahr ist. Dies ist die Position des Exklusivismus, bzw. in moderater Form, die des Inklusivismus.

3. Die Position des sog. Religionspluralismus. Sie besteht wesentlich darin, den widersprüchlichen Charakter der divergierenden Aussagen zu bestreiten und auf eine theozentrische bzw. soteriozentrische Perspektive hin zu überwinden. Die vielfältigen Erscheinungen der Religionen werden als Ausfaltungen der einen göttlichen Wirklichkeit gedeutet. Trivial gesprochen: Alle glauben an den einen Gott, nur auf verschiedene Weise.

Diese Auffassung des Religionspluralismus soll hier in einigen wesentlichen Thesen umschrieben werden, wobei vor allem die Auffassungen John Hicks, dem wohl bedeutendsten Vertreter, herangezogen werden.

1. Angesichts divergierender Wahrheitsansprüche besteht die grundlegende Strategie des Religionspluralismus zunächst darin, Erkenntnis als hermeneutisch bedingt und damit als perspektivisch zu qualifizieren. Jeder Mensch nehme die Wirklichkeit mit einer bestimmten Linse wahr. ⁷ Der Religionspluralismus intendiert mit dieser Aussage keinen Relativismus. Er geht vielmehr davon aus, dass die unterschiedlichen religiösen Erfahrungen Ausdruck einer authentischen Offenbarung Gottes sind. ⁸

⁶ Ebd., 94.

⁷ Hick, John: Religious Pluralism and Salvation In: Faith and Philosophy 5(1988)370f. Vgl. auch ders.: Gott und seine vielen Namen, Frankfurt 2001, 44ff.

⁸ Schmidt-Leukel, Perry: Theologie der Religionen, Probleme, Optionen, Argumente (= Habilitationsschrift Universität München 1997) In: Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie Bd. 1, München 1997, 352ff.

2. Mit These 1 in unmittelbarem Zusammenhang steht die Auffassung des Religionspluralismus, dass sich Gott einer letzten Beschreibbarkeit und Erkennbarkeit entzieht. Demnach werden Gegenstände und Situationen nicht als solche oder an sich erfahren, sondern stets im Rahmen konzeptueller Interpretationsschemata, die weitgehend soziokulturell bedingt sind. Erkenntnistheoretische Voraussetzung ist Hick dabei die von Kant vollzogene Unterscheidung zwischen phänomenon und noumenon. Danach begegnen in den verschiedenen religiösen Traditionen unterschiedliche Konzepte der einen transzendenten noumenalen Realität. Gott wird von keiner Religion an sich erfahren, sondern nur in der Weise der jeweiligen Konzeptualisierungen.⁹ Mit dieser grundlegenden These kann Hick die religionspluralistische Auffassung zum einen gegenüber dem Atheismus behaupten, da den unterschiedlichen Konzeptualisierungen die eine Wirklichkeit Gottes entspricht. Zum anderen wehrt er aber sowohl den Exklusivismus wie den Inklusivismus ab, da keine konkrete Konzeptualisierung die ganze Wirklichkeit Gottes beschreibt.

3. Um diesen Weg gehen zu können, muss John Hick den restriktiven Gebrauch des Wahrheitsbegriffs als „wörtliche“ Wahrheit zur „mythologischen“ Wahrheit beugen. Wörtlich ist etwas dann wahr, wenn die behauptete Tatsache mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Mythologisch ist hingegen das wahr, was im Menschen eine bestimmte Handlung evoziert.¹⁰ Hick interpretiert beispielsweise die Inkarnation als mythologische Vorstellung einer sich in Jesus Christus brennpunktartig verdichteten Gotteserfahrung. Er schreibt: „Man könnte geradezu sagen, dass die fundamentale Häresie genau darin besteht, die Inkarnationsaussage als eine Tatsachenbehauptung aufzufassen! Denn der Grund dafür, dass es niemals gelungen ist, die wörtliche Bedeutung der Inkarnationsidee zu bestimmen, liegt einfach darin, dass sie keine wörtliche Bedeutung hat. Es handelt sich um eine mythologische Vorstellung, um eine Sprachfigur, um ein Stück poetischer Metaphorik. Man kann durch sie ausdrücken, dass Jesus unser lebendiger Kontakt zum transzendenten Gott ist.“¹¹

Die faktische Wahrheit wird damit relativiert, da sie in rein subjektivem Sinn als sprachlicher Ausdruck bloßer Verhaltensweisen und Gefühle des Menschen definiert wird.

4. Aus dieser subjektivistischen Bestimmung des Wahrheitsbegriffes folgt, dass es unterschiedliche, geradezu gegensätzliche Prädikationen Gottes geben kann. Sie werden als zunehmende Annäherungen an eine realistische Gotteserkenntnis verstanden. Diese gelten für Hick somit, anders als beispielsweise für Ludwig Feuerbach, nicht als Erweis seiner Nichtexistenz. Sie werden vielmehr als authentische Aussagen des Menschen über Gott verstanden.¹² Dies ist der Lösungsvorschlag des Religionspluralismus bezüglich der divergierenden Wahrheitsansprüche.

⁹ Hick, John: Gott und seine vielen Namen, a.a.O., 115.

¹⁰ Ders.: An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent, London 1989, 348. (Übersetzung: d. Verf.).

¹¹ Ebd., 82.

¹² Ebd., 247.

5. Will man angesichts dieses Wahrheitsbegriffes nicht in einen platten Relativismus ableiten, sind Kriterien nötig, um authentische Prädikationen Gottes von weniger authentischen zu unterscheiden. Eine qualitative Beurteilung der Religionen geschieht im Religionspluralismus dabei vor allem soteriologisch. Hick bemerkt: „Religiöse Traditionen und ihre verschiedenen Komponenten (...) haben mehr oder weniger Wert, jenachdem ob sie die Heilstransformation behindern oder fördern.“¹³ Paul Knitter spricht von „soteriologischer Effektivität“, im Sinne der Förderung des Humanum. Er bemerkt: „Die Behauptung, daß alle religiösen Soteriologien mit der Bestimmung eines heillosen oder gebrochenen Zustandes des menschlichen Lebens ansetzen, den sie dann zu beheben versuchen, mag grob vereinfacht erscheinen. Doch im Grunde stimmt es. Und es impliziert, daß alle Religionen (...) versuchen, menschliches Wohlergehen herzustellen oder zu fördern.“¹⁴ John Hick präzisiert diesen Soteriozentrismus mit dem ethischen Kriterium, dass Religionen den Menschen helfen müssten, „ (...) eine Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbstzentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit“¹⁵ zu vollziehen.

VI. Kritische Anmerkungen

Es ist hier zeitlich nicht möglich, die vorgebrachten Zentralthesen des Religionspluralismus einer eingehenden Kritik zu unterziehen.

Da sich die Unvereinbarkeit der Aussagen des Religionspluralismus mit dem Christentum vor allem in den Aussagen über Jesus Christus verdichten, seien an dieser Stelle diesbezüglich einige grundsätzliche Anmerkungen gemacht.

1. Der erste Einwand bezieht sich auf einen wahrheitstheoretischen Widerspruch im System John Hicks, der gleicherweise alle Vertreter des Religionspluralismus trifft. Wenn Gott an sich nur mythologisch und nicht wirklich erkannt werden kann, wird der Gott Suchende zum Eingeständnis gezwungen, dass seine Bilder von Gott letztlich auf Falschheiten basieren. Diese sollen dann aber den religiösen Daseinsvollzug grundlegend bestimmen. Diese Konsequenz ist weder in sich einleuchtend, noch entspricht sie dem Selbstverständnis eines Großteils der Religionen.¹⁶

Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwieweit von einer Angemessenheit der Handlungsdisposition sinnvoll geredet werden kann. Eine solche Angemessenheit bleibt unklar, solange die Aussagen über Gott, bei aller Vorläufigkeit der Gotteserkenntnis, nicht als wirklich wahr gelten dürfen.¹⁷ Begnügt man sich bei der Wahrheitsfrage mit der bloßen Perspektivität der Linsen, bleiben letztlich nur gleich gültige Bestimmungen der religiösen Wirklichkeit. Das analoge Reden von Gott wird damit nicht mehr auf das

¹³ Ebd., 300.

¹⁴ Knitter, Paul: Religion und Befreiung In: Bernhardt, Reinhold (Hrsg.): Horizontüberschreitung, Die pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 212.

¹⁵ Hick, John: An Interpretation of Religion, a.a.O., 300.

¹⁶ Vgl. Kreiner, Armin: Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie In: Schwager, Raymond (Hrsg.): Christus allein?, Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (=QD 160), Freiburg 1996, 118.

¹⁷ Ders.: Ende der Wahrheit?, Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1992, 462.

fundamentum in re hin überprüfbar. Damit entfällt die Möglichkeit einer Qualifizierung und Bewertung der entsprechenden Religion. Der Religionspluralismus gerät somit, auch wenn dies grundsätzlich nicht intendiert ist, in den Sog des Relativismus.

2. Der entscheidende Einwand gegenüber dem Religionspluralismus besteht aber darin, dass durch ihn der Heilsuniversalismus des Christentums relativiert wird. Die Deutung der Inkarnation als „mythologische Wahrheit“ beugt die Faktizität der Menschwerdung Gottes zu einem rein innersubjektiven Vorgang, aus dem keine Superiorität gegenüber anderen Religionen mehr abgeleitet werden kann. Dies widerspricht dem Inhalt des Begriffs der Inkarnation an sich, da es sich hierbei um die Konkretion, die geschichtliche Offenbarung Gottes selbst handelt. Das Christentum fällt zurück in reine Mythologie.

Die Superiorität einer Religion kann dann nur auf folgende Weise erwiesen werden: a. ethisch, verstanden als moralische Qualität des Stifters und seiner damit verbundenen Ansprüche b. psychologisch, im Sinne der Gewährleistung einer möglichst unmittelbaren Gottese Erfahrung c. funktional, im Sinne einer besseren Tauglichkeit für die Welt d. kognitiv, im Sinne einer möglichst großen Plausibilität der Glaubensinhalte. Allenfalls die Einzigartigkeit Jesu, also die Originalität der Selbstmitteilung Gottes kann festgehalten werden, aber kaum noch dessen Superiorität, dass sich also in Jesus Christus auf unüberbietbare Weise die Gegenwart Gottes für alle Zeiten kundgetan hat.

3. Dies entlässt ein weiteres, eher existentielles Problem. Es besteht wesentlich darin, inwieweit die von den Religionspluralisten behauptete Relativität des Gottesbildes eine Verbindlichkeit entlässt, die den Menschen Sinnstiftung vermitteln kann. Es geht hierbei um die Frage, die auch Paul Knitter stellt: „Ist es intellektuell und psychologisch nicht möglich, sich ganz der Bedeutung und der Botschaft Jesu hinzugeben und zugleich die Möglichkeit anzuerkennen, daß andere ‚Retter‘ die gleiche Funktion für andere Leute ausgeübt haben?“¹⁸

Die Religion kann ihre auch von den Religionspluralisten intendierte heilende Kraft meines Erachtens nur entfalten, wenn ihre Aussagen, bei allen grundsätzlichen Vorbehalten bezüglich der Gottese Erkenntnis, letztlich als wahr genommen werden. Die Annahme eines nur mythologischen Wahrheitsverständnisses kann diesen unbedingten Anspruch keinesfalls vermitteln. Armin Kreiner schreibt daher zu Recht: „Die Gläubigen wären dazu verpflichtet, konstitutive Glaubensaussagen als nicht wörtlich, sondern mythologisch wahr, d.h. als nichtkognitiv zu verstehen. In letzter Konsequenz impliziert dies die Forderung, aufgrund von Überzeugungen zu handeln und zu leben, die bewußt als wörtlich falsch erachtet werden. Dies erscheint nicht nur faktisch unzumutbar, sondern darüber hinaus auch psychologisch kaum nachvollziehbar.“¹⁹

¹⁸ Knitter, Paul: Horizonte der Befreiung, a.a.O., 108.

¹⁹ Kreiner, Armin: Das Ende der Wahrheit?, a.a.O., 459f.

Die Annahme der Absolutheit des Christentums ist daher, wie ich im Titel meiner Ausführungen zum Ausdruck bringen wollte, eine heilende Zumutung. Sie mutet dem Menschen zu, sich zum gegenwärtig keineswegs populären Wahrheitsanspruch des Christentums zu bekennen. Dieses Bekenntnis ist aber insofern heilend, da es dem modernen Menschen sinnstiftende Kraft aus der Tatsache vermittelt, dass sich in Christus in einmaliger und unüberbietbarer Weise Gott den Menschen offenbart hat. Nur eine historisch wirkliche ergangene Selbstmitteilung Gottes ist in der Lage, den Menschen den Mut zur Selbstüberschreitung zuzusprechen und sich auf Gott hin zu überschreiten.

Diese Auffassung muss dabei keineswegs einer Offenheit gegenüber den anderen Religionen entgegenstehen, bedeutet keinen Rückfall in einen intoleranten Exklusivismus. Das entschiedene Ja zur eigenen Religion, welche den Superioritätsanspruch ausdrücklich einschließt, ist überhaupt erst die Grundlage eines wirklichen Dialogs.

Dies lässt sich inkarnationstheologisch verifizieren. Nur wenn die Inkarnation in ihrer größtmöglichen Konsequenz verstanden wird, hier also wirklich Gott Mensch geworden ist, ist der Absolutheitsanspruch Jesu nicht unifizierend, vereinnahmend, sondern plurifizierend. Denn nur dann ist die Wahrheit in Jesus Christus umfassend genug, die anderen Religionen als Ausdruck seiner Liebe deuten zu können. Die psychologisierende Auslegung der Inkarnation durch die Religionspluralisten führt daher gerade aufgrund ihres partikulären Charakters zu jener Intoleranz, die sie zu überwinden suchen. Wenn der Deutungshorizont der Religionen die innerpsychischen Vorgänge sind, dann bleibt eben nichts übrig, auf das hin sie sich die Menschen friedensstiftend überschreiten können.

Die Schärfung des eigenen religiösen Profils ist daher einem Dialog nicht hinderlich, sondern stellt dessen Voraussetzung dar. Die kritische Auseinandersetzung der Religionen mit ihrem Absolutheitsanspruch sollte daher nicht so sehr aufgrund der Ermöglichung eines externen Dialogs geführt werden, sondern sollte die Verzerrungen der eigenen Absolutheit offen legen, um zum Kern des eigenen Selbstverständnisses vorzudringen. Es gilt darauf zu achten, Vorläufiges nicht für absolut zu erklären. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies durch die Zurückweisung der Vorstellung der Kirche als einer Totalidentifikation mit Christus exemplarisch getan. Eine solche Selbstkritik legt die Mitte der eigenen Religion frei und ist die unabdingbare Voraussetzung eines fruchtbaren Dialogs mit den Religionen.

