

Extra Christum nulla salus – Blockiert der Christusglaube die Anerkennung anderer Religionen?

«*Extra ecclesiam salus non est*»¹. Dieses Diktum Cyprians, des Bischofs von Karthago, zielte weniger auf das individuelle Heil des Einzelnen und mehr auf die Heilsgüter der Kirche: auf die Sakramente und die rechte Lehre. Die Behauptung, dass der Zugang zum Heil nur in der rechtmässigen, das heisst in der von ihm geleiteten Kirche möglich sei, war im Blick auf die Kirchenspaltung in seiner Diözese formuliert. Doch bald wurde er aus diesem Kontext gelöst und zum Dekret der generellen Heilsnotwendigkeit der Kirche verabsolutiert. Damit war allerdings in der Regel nicht ein Anspruch auf *Ausschliesslichkeit* des Heilszugangs erhoben, sondern lediglich behauptet, dass allein der Kirche die *Fülle* des Heils gegeben sei und sie nur von ihr vermittelt werde. Dass Gott daneben auch andere, weniger vollkommene Wege der Heilsteilhabe eröffnen könne, war unbestritten. So auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo zum einen der allumfassende Heilswille Gottes betont wird, wo es zum anderen aber heisst: «Nur in der Kirche wird das volle Heil angeboten»²

Die Reformatoren haben die Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche Christi keineswegs bestritten, sondern lediglich den Akzent hin zur *ecclesia spiritualis* verschoben. Diese aber ist keineswegs unsichtbar und ungeschichtlich. Sie verleibt sich in der Gemeinschaft des Glaubens bzw. der Glaubenden. Für Luther wie für Calvin ist die Heilserlangung nur möglich in der Teilhabe am Leib des *Christus praesens*, wie er sich in dieser deiblichen Geist-Kirche repräsentiert.

So nimmt Calvin das Wort Cyprians auf: «wer also Gott zum Vater hat, der muss auch die Kirche zur Mutter haben».³ Ausserhalb des Schosses der Kirche sei «keine Vergebung der Sünden zu erhoffen und kein Heil»⁴.

1 Cyprian, ep. 73,21.

2 Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» 14.

3 Inst., IV, 1,1.

4 Inst., IV, 1,4.

Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift sei – so Calvin – «Gottes väterliche Gunst [...] auf Gottes Herde eingeschränkt, sodass die Absonderung von der Kirche stets verderblich ist»⁵. Die in der Taufe stattfindende Inkorporation in den Leib des *Christus praesens* begründet das von Paulus beschriebene Sein-in-Christus und damit die Teilhabe am Heilswerk Gottes. *Extra ecclesiam nulla salus est*, weil *extra Christum nulla salus est!* «Unser ganzes Heil liegt [...] allein in Christus beschlossen. Deshalb dürfen wir auch nicht das geringste Stücklein anderswoher ableiten [...] wer sich mit ihm allein nicht zufrieden gibt, der verfehlt den rechten Weg.»⁶

Wie Calvin, so beruft sich auch Luther zur Begründung dieses Anspruchs auf den *locus classicus* Joh 14,6 und kommentiert gebietend: «*audis absolutam sententiam: Neminem nisi per Christum ad patrem venire*»⁷. So sehr diese reformatorische Grundüberzeugung zu verstehen ist aus einer *innerchristlichen* Kontroverse um das Selbstverständnis der römischen Kirche als göttliches Institut zur vollmächtigen Verwaltung und Verteilung des ihr anvertrauten Gnadenschatzes, so unmittelbar ergeben sich doch *religionstheologische* Konsequenzen aus ihr. Das zeigt sich schon bei Luther, der den römischen Papismus mit dem Judentum und dem Islam als Gesetzesreligion zusammenordnet und zurückweist.⁸

Steile Exklusivansprüche dieser Art scheinen einer friedlichen Gestaltung der Beziehungen zwischen den Religionen im Weg zu stehen – erst recht wenn sie mit der Androhung von Verdammungen verbunden sind, wofür man sich auf Mk 16,16 berufen konnte, und wo sie in Bekehrungseifer umgesetzt werden. Schon Schleiermacher hatte sich mit Abscheu davon abgewandt: «Wo ist die verschrieene wilde Bekehrungssucht zu einzelnen bestimmten Formen der Religion und wo der schreckliche Wahlspruch «Kein Heil ausser uns?»»⁹

⁵ Inst. IV, 1,4.

⁶ Inst. II, 16,19.

⁷ WA Br I, 329, 61f (Brief an Spalatin vom 12.2.1519). «Höre den absoluten Satz: Niemand kommt zum Vater ausser durch Christus».

⁸ Exemplarisch: WA 47,2,8–16. Siehe dazu: Carl Heinz Ratschow: Die Religionen (HST 16), Gütersloh 1979, 15–19. Zum Islambild Luthers siehe die umfassende Studie von Johannes Ehmann: Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546), Gütersloh 2008.

⁹ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 187f.

Dass ein christozentrischer oder sogar christomonistischer soteriologischer Exklusivismus jedoch keineswegs mit Notwendigkeit in interreligiöse Verfeindungszwänge führt, sei an einem Textbeispiel aus mennonitischer Tradition demonstriert: «Jesus als Herrn anzuerkennen, schliesst *mehr* ein, als seinen Ausschliesslichkeitsanspruch anzuerkennen. Es schliesst auch die Bereitschaft ein, den Weg zu gehen, den Jesus ging: alle Menschen zu lieben [...], bereit zu sein, das eigene Leben sogar für Anderslebende, Andersdenkende, Andersglaubende aufzugeben. [...] Wir bekennen Jesus als den einzig gültigen Weg zu Gott. Andersglaubende sollen wissen, wir werden sie nie verachten, nie verfolgen, nie vertreiben, nie verfluchen, nie vernichten. Stattdessen werden wir sie lieben, segnen und ihnen helfen».¹⁰ Keine Verurteilung des anderen! Nicht die Forderung an Nichtchristen, sich dem Christusbekenntnis wie einem Glaubensgesetz zu unterwerfen, sondern ein «Absolutheitsanspruch» der Nächstenliebe!

Es ist also nicht der christo-soteriologische Ausschliesslichkeitsanspruch an sich, der zu abwertenden, ablehnenden oder gar feindseligen Haltungen und Handlungsorientierungen gegenüber Andersglaubenden führt, sondern seine spezifische semantische und pragmatische Codierung – seine inhaltliche Füllung und die Regulative seiner Anwendung. Es ist das *Verständnis* und die *Verwendung* der Überzeugung, dass «*extra Christum nulla salus est*».

In den folgenden Überlegungen soll es um das Verständnis solcher Aussagen und um die damit artikulierten Wahrheits- und Geltungsansprüche gehen.

«Wahrheit» – im ontologischen Sinn – bezieht sich dabei auf das, was *ist*, Geltung hingegen auf das, was anerkannt werden *soll* und damit vor allem auf aussagenlogische und ethische Wahrheitsbehauptungen. Beides ist im Kontext religiöser Artikulationen eng aufeinander bezogen: Weil sich religiöse Wahrheitsansprüche auf eine metasubjektive unbedingte Wahrheit beziehen, kommt ihnen nicht nur für mich, sondern auch für andere (intersubjektiv) Geltung zu. In dieser Weise ist zwischen subjektiver Wahrheits- und der damit verbundenen Geltungsgewissheit einerseits

¹⁰ ACK Bayern (Hg.), *Einander begegnen in Kultur und Religion*, München 1994, 55f.

und intersubjektiven Wahrheitsansprüchen und den damit verbundenen Geltungsbehauptungen zu unterscheiden.

In den religionstheologischen Diskursen ist oft von «Wahrheitsansprüchen» die Rede. Zunächst ist daher zu fragen, was «Wahrheit» im Kontext der Religionstheologie bedeutet. Dann soll die «Zentralwahrheit» des christlichen Glaubens, die immer wieder mit exklusiven Geltungsansprüchen proklamiert worden ist, in den Blick genommen werden: die Gottesoffenbarung in Jesus als dem Christus. Führt das Bekenntnis zu Christus als dem «einzigem», bzw. «einziggeborenen» (*monogenäs*) Gottessohn (Joh 1,14; 3,16.18) nicht unweigerlich zur Abwertung der Wahrheitsansprüche anderer Religionstraditionen? Eine unter dem Leitbegriff der Repräsentation entwickelte Christologie vermag diese Konsequenz zu vermeiden und eine theologisch begründete Offenheit für die dialogische Beziehungsbestimmung und -gestaltung zu anderen Religionen zu untermauern.

I. «Wahrheit», «Wahrheitsgewissheit» und «Wahrheitsanspruch» im Kontext religionstheologischer Reflexionen

1. Die Unterscheidung von Inhalt und Geltung religiöser «Wahrheitsansprüche»

Wilfried Härle sieht das Grundproblem der interreligiösen Begegnung und ihrer theologischen Reflexion darin, zwei je für sich unverzichtbare, aber in Spannung zueinander stehende Prinzipien auszutarieren: das Prinzip, dass «(d)ie eigene Wahrheitsgewissheit [...] unbedingte Geltung [besitzt]», und das Prinzip, dass «fremde Wahrheitsansprüche [...] grösstmögliche Achtung [verdienen]». ¹¹ Diese Formulierung der religionstheologischen Problemkonstellation bedarf jedoch der Explikation: Was ist mit Achtung gemeint? – Der Bogen möglicher Antworten auf diese Frage reicht von blosser Toleranz bis zur Anerkennung der fremden «Wahrheitsansprüche». Weiter ist der Unterschied zwischen Wahrheitsanspruch und Wahrheitsgewissheit und vor allem das dabei vorausge-

¹¹ Wilfried Härle, Die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, in: ders., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin 2008, 96–108, 104.

setzte Wahrheitsverständnis zu klären. Schliesslich ist zu fragen, was es bedeutet, eine religiöse Wahrheitsgewissheit mit einem unbedingten (!) Anspruch (!) auf Geltung (!) zu verbinden.

Diese drei Fragen betreffen zunächst noch gar nicht die inhaltliche Ebene, also die materiale Füllung des Wahrheitsanspruches, sondern nur seinen formalen Charakter. – Diese Unterscheidung zwischen Inhalt und Geltungsbestimmung gilt für jede Aussage, auch für jede Theorie gilt: Auf der materialen Ebene ist zu fragen, was die Aussage beinhaltet, und auf der geltungstheoretischen Ebene, mit welchen Ansprüchen sie geltend gemacht wird: mit dem Anspruch auf universale (im Gegenüber zu partikularer), allgemeine (im Gegenüber zu situativer), unbedingte (im Gegenüber zu kontextbedingter), absolute (im Gegenüber zu relativer), letztgültige (im Gegenüber zu temporärer), exklusive (im Gegenüber zu inklusiv-superioritärer) Geltung usw.

In diese Koordinaten lassen sich auch die sprachanalytisch zu bestimmenden Qualifizierungen von Aussagen eintragen, vor allem die für die Deutung religiöser Aussagen wichtige Unterscheidung zwischen Credo-Sprache und *fact-asserting-language*. Die Artikulation eines persönlichen Bekenntnisses kann mit steilen Exklusivansprüchen verbunden sein, die aber auf die Erfahrung des Sprechers bezogen bleiben und damit keine Allgemeingeltung in Anspruch nehmen. Darin liegt eine wichtige Bedingung für die Ermöglichung einer Koexistenz mit alternativen Exklusivansprüchen.

Wie die Aussage «*extra Christum nulla salus est*» (aus der Perspektive des Sprechers) *gemeint* ist und wie sie (aus der Perspektive des Rezipienten) zu *verstehen* ist, hängt vor allem von ihrer Codierung durch diese Geltungsbestimmungen ab, die nicht fest mit ihr verbunden sind, sondern ihr im (koffessorischen und/oder theologisch-reflexiven) Kommunikationsakt beigelegt werden, sei es explizit oder implizit. Der Inhalt wird dabei mit einem (intersubjektiven) Geltungsanspruch versehen.

Normativ geführte religionstheologische Diskurse kreisen oft mehr um diese Geltungsbestimmungen als um die Inhalte. Der Vorwurf einer zu weit gehenden interreligiösen Dialogoffenheit oder einer unzulässigen Anerkennung ausserchristlicher Religionsformen wird nicht selten unter den Schlagworten «Relativierung» bzw. «Relativismus» erhoben. Diese pejorativ gebrauchten Begriffe beziehen sich nicht auf die Ebene der Inhalte, sondern auf die der damit verbundenen theologischen Geltungsansprüche, deren unzulässige Reduzierung sie brandmarken wollen. Da-

bei kommt es in aller Regel zu unspezifischen, pauschalisierenden und polemisierenden Verwendungen dieser Ausdrücke, bei denen nicht mehr unterschieden wird zwischen Relativität (im Sinne historisch-kultureller Kontextbedingtheit) und Relativismus (im Sinne von geltungstheoretischer Unverbindlichkeit bzw. subjektivistischer Beliebigkeit).

Die logisch-geltungstheoretische Dimension ist eng verbunden mit der kommunikations- bzw. sprechakttheoretischen. Denn die Geltungsbehauptung stellt einen Kommunikationsakt dar. Mit der Inanspruchnahme von Geltung wird der Empfänger der Botschaft angesprochen und intellektuell oder existenziell beansprucht. Er soll sich durch den Verpflichtungsanspruch der Botschaft intellektuell, aber auch emotional «ansprechen» lassen und ihn nach Möglichkeit annehmen, d. h. gelten lassen. Dies vollzieht sich in der illokutionären Dimension des Sprechakts.

Im Blick auf diese Unterscheidung zwischen der Inhaltsebene und der Ebene der Geltungsbestimmung will ich in diesem Beitrag Überlegungen zur Grundlegung einer Christologie anstellen, die zum einen biblisch und theologisch verantwortbar ist und zum anderen nicht mit logischer Notwendigkeit dazu führt, die Geltungsansprüche, die andere, ausserchristliche Religionstraditionen mit ihren Zentralinhalten verbinden, apriori bestreiten zu müssen. Das muss nun auf der anderen Seite aber auch nicht zu einer apriorischen *Anerkennung* dieser Ansprüche führen. Beides würde eine *dialogische* Relationierung unterlaufen; sie wäre im einen Fall unmöglich, im anderen unnötig.

Wenn die interreligiöse Beziehungsbestimmung und -gestaltung nach dem Paradigma des Dialogs vorgenommen werden soll, dann ist dafür zunächst nur die prinzipielle *Anerkennbarkeit* der ausserchristlichen Tradition, ihrer zentralen Inhalte und Praxisformen erforderlich, nicht aber die faktische *Anerkennung*. Die Auseinandersetzung über das Verständnis der Inhalte und die Urteilsbildung über ihre Geltung vollzieht sich im Vollzug der Begegnung selbst (wobei hier keineswegs nur an Begegnungen zwischen Experten der Religionen, sondern auch an den «Dialog des Lebens» gedacht ist). Dabei kann es zu einer (uni- oder bilateralen) *Anerkennung* kommen, aber auch zu negativen Urteilsbildungen oder zum bewussten Verzicht auf eine Wertung, d. h. zur Haltung der *Epoché*. Damit eine dialogische Beziehung aber überhaupt zustande kommt, ist die *Anerkennbarkeit* der sich dabei begegnenden Überzeugungen von Nöten.

Die Offenheit für eine solche dialogische Grundhaltung korreliert nun mit einem bestimmten Selbstverständnis der je eigenen Religion und ihrem Proprium. Dialog, der mehr ist als die Mitteilung dessen, was «fest zu glauben ist», wie es die Einleitungen zu den Paragraphen von «Dominus Iesus»¹² dekretieren, setzt voraus, dass die eingebrachten Wahrheitsgewissheiten nicht mit Ansprüchen auf abschliessende und ausschliessliche Geltung versehen sind, oder dass eine Geltungstheorie als Bezugsrahmen gewählt wird, die eine Koexistenz von Inhalten zulässt, für die exklusive Geltungsansprüche erhoben werden. Letzteres ist durchaus möglich, wenn der Exklusivanspruch als Ausdruck einer existenziellen Bindung gedeutet werden kann, wenn er also nicht zugleich mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbunden wird.

Im Folgenden wird zu fragen sein, wie sich die theologische Bedeutung der Person Jesu und die soteriologische Relevanz seines Wirkens so «zur Geltung bringen» lassen, dass damit die skizzierte dialogische Grundhaltung in der Begegnung mit anderen Religionstraditionen – ihren Anhängern und Manifestationen – nicht verunmöglicht wird.

2. «Wahrheit» im theologischen Sinn

Wenn im Kontext konfessorischer oder diskursiver religiöser Aussagen von «Wahrheit» die Rede ist, dann ist damit mehr als ein aussagenlogischer Geltungsanspruch gemeint. Es geht nicht nur um die Artikulation von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten, sondern um die *Gewahrwerdung* und Vergewisserung einer existenztragenden Bindung, die über alle vergänglichen Bindungen hinausreicht und so auch den Tod umfasst. Diese Bindung ist mit einem Anspruch auf Verbindlichkeit versehen, der sich zunächst nach «innen», das heisst auf die Existenzdeutung des religiösen Subjekts richtet. Sie nimmt die gesamte Lebensorientierung des in diesen «Bund» eingestellten Menschen in Anspruch. In religiösen Vorstellungsformen kommt die Bindung an den göttlichen Seinsgrund zu

¹² Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000, in: AAS 92 (2000) 742–765; dt.: hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS 148), Bonn 2000. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (27.03.10)

Bewusstsein, in Bekenntnissen und Lehren wird sie reflektiert und rationalisiert, in Lebensvollzügen realisiert, in Kultformen zelebriert, in Gemeinschaftsbildungen sozialisiert. Die Summe ihrer Aneignungsformen wird in der christlichen Tradition «Glauben» genannt. Dazu gehört jedoch auch das Bewusstsein der Differenz zwischen dieser (von Gott her gewährten) Beziehung und allen ihren (menschlich-religiösen) Rezeptionsgestalten.

Es handelt sich bei «Wahrheit» im theologischen Sinn nicht zuerst um eine Kategorie des menschlichen Erkennens und Urteilens, sondern um eine Prädikation Gottes, um eine Qualifikation der Gottesbeziehung und um eine Vergegenwärtigung der «wahren» Einstellung zum Leben im Ganzen.

Die «Wahrheit» der Religion ist «in erster Linie die göttliche Seinswahrheit»¹³. Pannenberg übersetzt die in Ps 31,1 verwendete Gottesbezeichnung «El Emet» mit «Der Gott, der Wahrheit ist. [...] Der Gott, dessen Wesen Wahrheit bzw. Treue ist, dessen Wesen beinhaltet, dass er Bestand hat und darum auch Bestand verleiht.»¹⁴

Die «Wahrheit» des christlichen Gottesglaubens besteht demnach zunächst darin, das Leben des Glaubenden in der Beständigkeitszusage Gottes zu verankern. Dies kann nicht durch einen bloss. kognitiven Akt des Erkennens (*notitia*) und Anerkennens (*assensus*), sondern auch und vor allem durch existenzielles Sich-Einlassen (*fīducia*) geschehen. Ausgangspunkt ist das «Gewahrwerden» der «währenden» schöpferischen und heilsamen Gegenwart Gottes, wie sie sich in Christus personifiziert hat. «Wahrheit» in diesem Sinne steht demnach nicht – wie die platonische Idee – dem Geschichtlichen gegenüber, sondern erweist sich an und in der (in ihrem Licht erschlossenen) Geschichte. Dieser Ausweis erfolgt nicht durch theoretische Bewahrheitung (Verifikation), sondern durch praktische Bewährung. Die Tragfähigkeit der von Gott her eröffneten Beziehung kann nur «in Erfahrung gebracht» werden.

Die relational-existenzielle Dimension von Wahrheit als Wahrhaftigkeit und Verbindlichkeit charakterisiert nicht nur die *Gottes*beziehung, sondern auch zwischenmenschliche Beziehungen. Sie artikuliert sich dar-

¹³ Wolfhart Pannenberg, Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma, in: Willi Oelmüller (Hg), Wahrheitsansprüche der Religionen heute (Religion und Philosophie 2), Paderborn 1986, 271.

¹⁴ A.a.O., 272.

in in Formulierungen wie «du bist ein wahrer Freund». «Wahrheit» bezeichnet dabei in theoretischer Hinsicht die Übereinstimmung mit dem postulierten Ideal «echter», «wirklicher», «wahrhafter» Freundschaft und in praktischer Hinsicht die (erfahrene oder antizipierte) Verlässlichkeit der Beziehung.

Bei dem in den johanneischen Schriften des Neuen Testaments vorherrschenden praktischen Verständnis von Wahrheit, die *getan* werden will (Joh 3,21) und in der *gelebt* werden kann (2Joh 1,4), geht es um die «Suche nach letzten Orientierungen, die Unbedingtheit beanspruchen kraft der Verlässlichkeit, die sich im Handeln und Denken der Menschen auf der einen und in Übereinstimmung dieses Handelns und Denkens mit der Wirklichkeit Gottes auf der anderen Seite manifestiert». ¹⁵

Mit dieser ersten, relational-existenziellen Dimension des Wahrheitsbegriffs ist eine zweite Dimension verbunden, die den Ganzheitshorizont der im Glauben erschlossenen *Weltsicht* bezeichnet. «Wahrheit» bezieht sich dabei weniger auf einzelne Aspekte der Lebens- und Handlungsorientierung als auf den gesamten Erschliessungszusammenhang der Wirklichkeit. Wenn Wirklichkeit etwa theologisch als «Schöpfung» qualifiziert wird, dann ist damit ein transempirisches Prädikat verliehen, mit dem zum einen die praktische Beziehung des Menschen zur Welt bestimmt wird und mit dem zum anderen ein Deuterahmen etabliert ist, der zur *theologischen* Erschliessung der bereits in vielfachen vor- und aussertheologischen Perspektiven erschlossenen Wirklichkeit anleitet. Es geht dabei um den kosmologischen Sinnzusammenhang aller lebensweltlichen Phänomene im Rahmen einer «Weltanschauung». Es geht um die «Sicht» der Welt im Durchblick auf ihre sinnhafte Tiefendimension; darum, was sie im Licht des Gottesglaubens «in Wahrheit» ist.

Bisher war von «Wahrheit» im Sinne der existenziellen Wahrheitsgewissheit die Rede. Diese Gewissheit ist verankert im Bewusstsein, dass ihr Grund kein vom religiösen Subjekt hervorgebracht, sondern ein von Gott gegebener ist. Darin liegt die Berechtigung, sie in Form von Satzwahheiten mit einem intersubjektiven Geltungsanspruch zu versehen und zu kommunizieren. Solche Geltungsansprüche zielen darauf, aner-

¹⁵ Carl-Friedrich Geyer: Überlegungen zum Wahrheitsanspruch der Religion im Anschluss an die These von der «Hellinisierung des Christentums», in: Willi Oelmüller (Hg), Wahrheitsansprüche der Religionen heute (Religion und Philosophie 2), Paderborn 1986, 53.

kannt zu werden. Wo sie dagegen in Zweifel gezogen werden, entsteht die Herausforderung, einen Geltungsdiskurs zu führen. Hinsichtlich religiöser Weltansichten geschieht das in der (apologetischen) Auseinandersetzung mit nichtreligiösen oder andersreligiösen Weltanschauungen. Während die Geltung bestimmter religiöser Überzeugungen *innerhalb* ihres Bezugsrahmens durch den Verweis auf dessen Axiome belegt werden kann, ist die Geltungsbegründung für den *Bezugsrahmen selbst* nur möglich durch den Rekurs auf seine göttliche Autorität (im Sinne einer offenbarungstheologischen Begründungsfigur) oder durch Berufung auf eine Glaubensentscheidung (im Sinne eines fideistischen Deizisionismus) oder durch Verweis auf seine (pragmatische) Bewährung in der Weltdeutung und Lebensführung. Der bloße Hinweis auf die Überkommenheit der Tradition reicht dazu nicht aus.

Der Konflikt zwischen den beiden Prinzipien – dem Festhalten an der Wahrheitsgewissheit des eigenen Glaubens und dem Respekt vor der Wahrheitsgewissheit des anderen Glaubens – kann theologisch konstruktiv bearbeitet werden, wenn «Wahrheit» im Sinne der Beziehungswahrheit verstanden wird, wenn zwischen Wahrheitsgewissheit und Wahrheitsanspruch unterschieden und die dabei in Anspruch genommene Geltung näher bestimmt wird, wenn der Geschichts- und Ereignischarakter der Wahrheit herausgearbeitet wird und vor allem wenn die religiösen Wahrheitsansprüche auf ihren Inhalt – die ihnen voraus liegende und sie immer wieder relativierende Selbstvergegenwärtigung Gottes – hin transparent gemacht werden.

3. Die Unterscheidung zwischen Wahrheitsgewissheit und Wahrheitsanspruch

Gewissheit meint das glaubende subjektive «Wissen» um die Geltung von Überzeugungen. Es ist ein Geltungsbewusstsein, das immer an die Person dessen gebunden ist, dem die Gewissheit eignet, und als solches nicht objektivierbar. Wenn es sich auf empirische oder logische Kenntnisse bezieht, kann es an diesen überprüft und erschüttert, aber nicht zwingend aufgehoben oder verändert werden. Wenn es sich auf Personen und Beziehungen bezieht, stellt es ein Kondensat der Erfahrungen dar, die mit diesen Personen und Beziehungen gemacht wurden, kann aber auch kontrafaktisch die Hoffnung auf die Realisierung bisher unverwirklichter Möglichkeiten zum Ausdruck bringen. Wenn es sich auf

den göttlichen Seins- und Sinngrund bezieht, artikuliert sich darin die Ausrichtung der Existenz auf ihren letzten transzendenten Konstitutionsgrund. Es handelt sich dabei also um die oben beschriebene existenziell-relationale Wahrheit, deren transzendenter Bezugspunkt sich jeder Vergegenständlichung entzieht. Deshalb kann er nur im Bewusstsein der Unangemessenheit sprachlich «vergegenständlicht» werden.

Wo interreligiöse Begegnungen und Diskurse über das bloße Kennenlernen der anderen Religionsform (auf der System- wie auf der Elementebene) hinausgehen, wo sie von der deskriptiven Mitteilung der je eigenen Lehre und Praxis zur normativen Geltungsprüfung übergehen, wird die bisher nicht begründungsbedürftige Wahrheitsgewissheit auf ihre Gründe und auf ihre Bewährung hin befragt. Die intuitive Wahrheitsgewissheit mit der ihr eigenen faktischen Geltungsannahme sieht sich vor die Herausforderung gestellt, einen rationalen Ausweis ihres Wahrheitsanspruchs auszubilden. Inhalt und die bislang selbstverständlich vorausgesetzte Geltung treten auseinander. So kommt es zur Ausbildung von *Geltungsansprüchen*. Sie stellen die Rationalisierung des Geltungsbewusstseins dar und artikulieren sich im Modus einer Behauptung. Dabei kann die Geltung auf unterschiedliche Weise bestimmt werden, wie die oben beschriebenen Möglichkeiten zeigen: Exklusivität, Universalität, Finalität usw.

Die Herausforderung, die Geltung der Glaubensüberzeugungen zu erweisen, kann zu deren Zementierung (etwa durch Verweis auf die göttliche Setzung ihres Inhalts) und damit zum Abbruch des Diskurses führen, aber auch zu einer klärenden Entfaltung des Inhalts, zur Reflexion seiner Geltungsweise und damit zur theologischen Selbstaufklärung.

Ernst Troeltsch führt religiöse Absolutheitsansprüche auf eine Metabasis von der Ebene der Glaubensgewissheit zur Ebene des rationalen Wahrheitsanspruchs zurück. Sie gründen ihm zufolge in der Begegnung mit dem Absoluten selbst. Diese «natürliche» Absolutheits*erfahrung* geht mit der unmittelbar zwingenden Gewissheit einher, die «letzte und endgültige Wahrheit»¹⁶ erkannt zu haben. Wenn solches ursprüngliche Gewissheitserleben rationalisiert wird, bildet sich ein «künstlicher» Absolutheits*anspruch* aus.

¹⁶ Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, in: KGA V, Berlin/New York 1998, 228.

Für die Frage nach Möglichkeiten, Motivationen und Ressourcen des christlichen Glaubens zur Anerkennung anderer Religionen ergibt sich daraus: Die Geltungsansprüche, die mit den Inhalten dieses Glaubens verbunden sind und diese qualifizieren, bringen deren existenzielle Bedeutsamkeit für den Glaubenden und die Glaubensgemeinschaft zum Ausdruck. Daraufhin sind sie immer wieder durchschaubar zu machen. Sie müssen gewissermassen verflüssigt werden.

Die «Wahrheit», auf die sie sich beziehen, ist nicht primär im Sinne propositionaler Behauptungen über metaphysische Sachverhalte zu verstehen, sondern verweist auf die durch eigene Erfahrung belegte Verlässlichkeit und Tragfähigkeit der in Christus erschlossenen Gottesbeziehung. In diesem existentialontologischen Sinn bezeichnet sie zum einen den Grund der je eigenen Existenz, zum anderen die Beziehung zu diesem Grund. Im Rahmen eines solchen relationalen, personalen und existenziellen Verständnisses von Wahrheit, die sich immer *nur* in Form von Gewissheiten erschliesst, bekommen dann auch die mit dieser Wahrheitsgewissheit verbundenen Exklusivbehauptungen einen anderen Sinn. Sie bringen die grundlegende Erfahrung zum Ausdruck, ganz und gar aus einem unbedingt verlässlichen Anerkennungsverhältnis heraus zu leben, neben dem es für den daraus Lebenden keine andere letztgültige Loyalität geben kann.

Auch das eingangs zitierte Wort Calvins ist nicht in der Dritten-Person-Perspektive allgemeingültiger Geltungsansprüche formuliert, sondern in der an den Sprecher gebundenen Ersten-Person-Perspektive von Credo-Sätzen: «*Unser* ganzes Heil liegt [...] allein in Christus beschlossen. Deshalb dürfen *wir* auch nicht das geringste Stücklein anderswoher ableiten.» Damit ist keine relativierende Einschränkung des Universalitätsanspruchs im Sinne eines religiösen Partikularismus oder gar Subjektivismus vorgenommen, so als sei Christus nur für diejenigen Menschen von existenztragender Bedeutung, die in ihm den Weg zu Gott gefunden haben. Mit der Einschränkung des Geltungsbereichs der Christusbotschaft nach der Formel «Christus nur für die Christen, der Koran nur für die Muslime, die Lehre Buddhas nur für die Buddhisten usw.» wäre der *faktische* religiöse Pluralismus zum *theologischen* Prinzip erhoben und das heisst: Die seit der urchristlichen Entscheidung zur Heidenmission mit dem Christusglauben verbundene Überzeugung, dass in Christus eine heilsame Gottesbeziehung für *alle* Menschen eröffnet ist, wäre zurückgenommen. Eine derartige Beschränkung auf Geltungsbereiche wider-

spricht aber den Universalansprüchen nicht nur des Christusglaubens, sondern auch des Korans und der Lehre Buddhas.

Die Aussage Calvins, dass *unser* ganzes Heil allein in Christus beschlossen liegt, bringt den Pro-me- bzw. Pro-nobis-Charakter der in Christus eröffneten Gottesbeziehung zum Ausdruck. Sie tut dies in der Sprachform des Bezeugens. Bei der Aussage handelt es sich nicht um eine von der Person und der Erfahrung gelöste (verabsolutierte) allgemeine Feststellung eines metaphysischen Sachverhaltes, sondern um ein Bekenntnis zu der in Christus erschlossenen heilshaften Gottesbeziehung. Es handelt sich um eine Aussage im Zeugenstand, die Calvin als Zusage weitergibt. Als solche ist sie mit einem Unbedingtheitsanspruch, mit einem Universalitätsanspruch und einem Exklusivanspruch verbunden.

Gleiches gilt für die Deutung der alttestamentlichen Rede von der Einzigkeit Gottes, der keine anderen Götter neben sich duldet (Ex 20,2–5b; Dtn 5,6–9b u. ö.). Darin wird eine unbedingte Loyalitätsverpflichtung gegenüber dem einen Gott erhoben und gefordert, die Bundestreue Gottes zu erwidern. Es geht dabei nicht um ein abstraktes Exklusionsprinzip, sondern um die Verbindlichkeit einer gelebten Beziehung. So sehr sie auch die Abkehr und Abwehr von anderen Kulturen zur Folge hat, so ist sie doch primär nicht nach «ausen» gerichtet, sondern nach «innen» – auf die Intensität der Gottesbeziehung. Diese Intention stellt Jan Assmann in der von ihm beschriebenen «Mosaischen Unterscheidung» zu wenig in Rechnung. Er erblickt den Sündenfall religiöser Intoleranz in der Einführung der Unterscheidung «zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube.»¹⁷ Bei seinem aus sehr unterschiedlichen Gegensatzbestimmungen konstruierten Konglomerat gerät aus dem Blick, dass die Betonung der Einzigkeit Gottes nicht eine allgemeingültige theologische Sachaussage darstellt, sondern eine an das Gottesvolk adressierte Beziehungsaussage, die unmittelbar zurückbezogen ist auf die rettende und führende Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Geschichte. Sprachpragmatisch betrachtet, verliert die Unterscheidung zwischen Monolatrie und Montheismus an Schärfe. Denn auch bei der Behauptung, dass es

¹⁷ Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung, oder: Der Preis des Montheismus*, München 2005⁴, 12f.

nur den einen Gott gibt und dass andere Götter nichts seien (Jer 10,3) geht es um die Prädikation der Macht Gottes und um die Aufforderung, nur *diesen* als den einzig wirklichen, d. h. mächtigen Gott zu verehren. Es ist die Exklusivität einer Beziehung, die dabei zur Sprache kommt. Letztlich wird dabei nicht mehr die Reflexionssprache der Theologie und auch nicht mehr nur die an andere Menschen adressierte Bekenntnissprache der Gottesbezeugung, sondern die an Gott adressierte doxologische Sprache des Lobes, der Verehrung und der Anbetung gesprochen. In diesem Sprachgebrauch haben die Exklusivitäts-, Universalitäts- und Finalitätsaussage der religiösen Sprache ihren primären Ort.

Auch die biblischen Aussagen zur alleinigen Heilmittlerschaft Jesu Christi beziehen sich auf die Erschliessung einer daseinskonstituierenden, heilhaft transformierenden und auf ein Vollendungsziel finalisierenden Grundbeziehung. Die darin artikulierte «Wahrheit» schliesst auch kognitive Verarbeitungen ein – *fides quaerens intellectum* –, doch zielt sie primär auf die Verankerung des Lebens in seinem ihm voraus liegenden göttlichen Grund und damit auf «wahres» Leben. Für denjenigen, der von dieser Gewissheit ergriffen ist, kann es nur *diesen* Weg zum wahren Leben geben, auch wenn er sehr genau weiss, dass es daneben andere Formen der existenziellen Verankerung im göttlichen Seins- und Sinngrund gibt, die funktional äquivalent sind. Gerade aus dem Bewusstsein der eigenen Ergriffenheit kann sich der Respekt für andere Formen und Inhalte religiöser Lebensorientierungen ergeben.

4. Die Geschichtlichkeit der christlichen Glaubenswahrheit

Mit der Einsicht, dass die in Christus erschlossene Gottesbeziehung immer nur im Modus fortwährender Vergewisserungsvorgänge angeeignet werden kann und dass alle damit verbundenen Geltungsansprüche Ausdruck existenzieller Relevanz sind, geht die Erkenntnis der Kontextbezogenheit und Geschichtlichkeit dieser Vorgänge einher. Die Inhalte des christlichen Glaubens sind an die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft und an die Lebensgeschichte der individuellen Gläubigen gebunden und werden oft in Form von Geschichten tradiert. Als solche sind sie immer auch von ihrem kulturellen Kontext imprägniert.

Doch nicht nur die Rezeption der Selbstmitteilung Gottes ist geschichtlich verfasst, sondern auch diese Mitteilung selbst. Diese Einsicht in die Geschichtlichkeit der Selbstvergegenwärtigung Gottes, die sich in

der Deutung menschlicher Lebensgeschichten erschliesst, hat ihren tiefsten Grund in dem urchristlichen, besonders im johanneischen Schrifttum bezeugten Glauben, dass Gottes Wort in die Geschichte eingegangen ist.

Geschichtswahrheiten können keine absolute Geltung beanspruchen. Wo religiöse Wahrheitsansprüche auf die Kontextualität und Geschichtlichkeit ihrer Genese und ihrer Verfasstheit hin transparent gemacht werden, muss ihre räumliche und zeitliche Geltungsreichweite begrenzt werden. Es ist dies nicht erst eine Konsequenz des Geschichtsdenkens, wie es die abendländische Geisteskultur seit dem 18. Jahrhundert prägt, sondern schon eine Folgerung aus dem eschatologischen Vorbehalt, wie er besonders in den paulinischen Briefen (1Kor. 13,12; 2Kor 5,1) formuliert ist. Pannenberg arbeitet heraus, dass «in der Exklusivität und folglich Intoleranz des dogmatischen Wahrheitsbewusstseins [...] von den neutestamentlichen Quellen des Christentums her gesehen, ein Fehler verborgen [liegt], den man kennzeichnen kann als fehlerhafte Eschatologie».¹⁸ Dass dem Glauben die Wahrheit Gottes endgültig erschlossen sei, berechtige noch nicht zum Anspruch, dass der Glaube diese Wahrheit auch schon in ihrer endgültigen Gestalt besitze. Sie sei ihm vielmehr in der «Hinfälligkeit dieses vergänglichen Daseins» zueigen.¹⁹ Aus der Erkenntnis der eschatologischen Vorläufigkeit des christlichen Wahrheitsbewusstseins in der Spannung von Schon und Noch-Nicht folgert Pannenberg die Notwendigkeit von innerkirchlicher, innerchristlich-intrakonfessioneller und interreligiöser Toleranz. Diese Beziehungen können nicht mehr nach dem (exklusivistischen) «Schema des Gegensatzes der Wahrheit zu der völligen Unwahrheit aufgefasst werden, sondern [...] nur nach dem Modell der unterschiedlichen Weisen teilhafter Annäherung oder des teilhaften Besitzes oder der teilhaften Gegenwart der Wahrheit unter den Bedingungen der Endlichkeit».²⁰

Die Unmöglichkeit, religiöse Geltungsansprüche im Paradigma eines konsequent historischen Denkens apriorisch einzuführen und zu begründen (etwa durch Rekurs auf Offenbarungsautorität), hatte schon Ernst Troeltsch präzise herausgearbeitete. Ihm zufolge ist einzig ein aposteriorisch-praktischer Geltungserweis – im Blick auf die Realisierung

¹⁸ Pannenberg, Wahrheit (Anm. 13), 281.

¹⁹ Ebd.

²⁰ A.a.O., 282f.

religiöser Werte in der Geschichte – möglich. Während Troeltsch die Kriterien für die Geltungsermittlung vor allem aus der Polarität von Naturhaftigkeit und Geist (konkretisiert in der ethischen Selbstbestimmung der Person) gewinnt, verweist Pannenberg auf das pragmatische Kriterium der Lebensorientierung. In der Konkurrenz der religiösen Wahrheitsansprüche gehe es um die «Frage [...], welche Seite nun besser und tiefer und umfassender die Lebenssituation der Menschen und die Wirklichkeit der Welt zu erhellen vermag». ²¹ Sicher ist auch dieses Kriterium – und das heisst: die Näherbestimmung dessen, was als «besser», «tiefer» und «umfassender» zu gelten hat – wieder abhängig vom Bezugsrahmen der jeweiligen religiösen und weltanschaulichen Perspektive, in der die Betrachtung vorgenommen wird, doch ist damit die prinzipielle Anerkennbarkeit der Wahrheitsansprüche anderer Religionsformen postuliert.

So ergibt sich schon aus der Reflexion auf den geschichtlichen Charakter der Gottesvergegenwärtigung und auf den Modus der Aneignung dieser andringenden Gegenwart durch Vergewisserung ein grundlegender Einspruch gegen die Erhebung von absoluten Wahrheitsansprüchen, die von der gelebten Gottesbeziehung, der Geschichtlichkeit ihrer Bezeugung und der spezifischen Form ihrer Bewusstwerdung abstrahieren. Die auf den Inhalt des Gottesglaubens bezogenen Geltungsansprüche geraten in einen Selbstwiderspruch, wenn sie als ein von der geschichtlich gelebten Gottesbeziehung gelöstes Dekret im Sinne einer So-und-nicht-anders-Behauptung aufgefasst werden und auf diese Weise als Begründung für einen religiösen Imperialismus dienen. Personale Beziehungswahrheiten unterliegen nicht in gleicher Weise dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten wie empirische Feststellungen und logische Urteile. Es war nicht zuletzt die Dialektische Theologie, die dieser Erkenntnis für die Artikulation der Gottesbeziehung Geltung verschafft hat. Der Grund dafür lag in der Betonung der radikalen Transzendenz, Geheimnishaftigkeit, Entzogenheit und Unverfügbarkeit der Wirklichkeit Gottes. Wo diese Einsicht ernst genommen wird, kann die eigene Religion nicht verabsolutiert werden.

In einer Formulierung von Rainer Piepmeier sind wesentliche Elemente des bisher skizzierten Wahrheitsverständnisses prägnant zusammengefasst: «Christliche Wahrheit geschieht als eine Form von Vergegenwärtigung, die ohne unverwechselbare, unaustauschbare individuelle An-

²¹ A.a.O., 283.

eignung nicht zu denken ist. Sie geschieht als eine vergegenwärtigende Wiederholung ihres Grundes. Ihr Bewährungstyp ist Wahrhaftigkeit. Dies ist nicht die Richtigkeit von Behauptungen über Tatsachen, nicht die Wahrheit theoretischer Sätze, auch nicht das verbale Bekenntnis, dass man es sei, auch nicht eine institutionelle Mitgliedschaft. Wahrhaftigkeit ist ein nur durch das Leben eines Individuums zu bewährender Anspruch.»²²

II. «Offenbarung» in relationsontologischer Perspektive

Nach diesem ersten Einspruch gegen die Selbstverabsolutierung der christlichen Religion, die aus der Reflexion auf das Wahrheitsverständnis des christlichen Glaubens als eine personale, existenzielle, geschichtliche Wahrheit gewonnen ist, will ich nun einen zweiten Argumentationsgang entfalten, der beim Verständnis von Offenbarung ansetzt und damit den Vorgang der Selbsterschliessung Gottes ins Auge fasst, der den christlichen Glauben konstituiert. Auch hier geht es darum, aus der Mitte der christlichen Gottesreflexion heraus – genauer aus der Dialektik von Transzendenz und Immanenz, von Entzogenheit und Selbstmitteilung, von unaufhebbarer Geheimnishaftigkeit und Offenbarung in der Geschichte – Einsichten für die Bestimmung und Gestaltung der Beziehung zu anderen Religionen zu gewinnen.

Der Begriff Offenbarung beschreibt – formal betrachtet – die von Gott her eröffnete Gottesbeziehung, vor allem hinsichtlich der Gotteserkenntnis. Er besteht aus drei Elementen dem göttlichen Grund, der sich offenbart, dem geschichtlichen Träger der Offenbarung und der Rezeption der Offenbarung. Diese Struktur findet sich analog in allen Offenbarungsreligionen. Sie bringt eine doppelte Unterscheidung zum Ausdruck: Zum einen die Differenz zwischen Gott in seinem Selbstsein und der Offenbarung als der normativen Selbstkommunikation Gottes in einem Geschichtsereignis, zum anderen die Differenz zwischen Offenbarung und Religion als der Summe der menschlichen Antworten auf die Offenbarung.

Indem die christologische Zwei-Naturen-Lehre – systematisch-theo-

²² Rainer Piepmeier, Wahrheit im Angedenken. Versuch einer Rekonstruktion des christlichen Wahrheitsanspruchs, in: Willi Oelmüller (Hg.), Wahrheitsansprüche der Religionen heute (Religion und Philosophie 2), Paderborn 1986, 126.

logisch betrachtet – eine doppelte Beziehung bestimmt, markiert sie auch eine doppelte Differenz: Sie unterscheidet Jesus Christus als Offenbarung Gottes einerseits von Gott in seiner Gottheit und andererseits vom Menschsein einschliesslich der religiösen Dimensionen. Diese doppelte Unterscheidung lässt sich auch an zahlreichen Überlieferungen der neutestamentlichen Schriften aufweisen. Zum einen vollzieht Jesus eine deutliche Selbstunterscheidung von Gott, zum anderen grenzt er sich von der «Menschenwelt» ab, wo sie sich gegen Gott und seine Geschöpfe verhärtet. Das betrifft alle Dimensionen des endlichen Daseins in der «Welt», auch die religiösen Vorstellungs- und Praxisformen. Jesus übte eine scharfe innerjüdische Religionskritik, die ihm die Feindschaft der jüdischen Autoritäten einbrachte.

Für die Gottesbeziehung gilt: Jesus weiss sich ganz und gar eins mit dem Vater und nimmt doch diese Einheit nicht als Würdetitel für sich in Anspruch. Vielmehr weist er von sich weg auf den Vater hin, dem allein alle Ehre gebührt (Joh 8,50). «Im Unterschied zu Adam, dem Typus des sündigen Menschen, erliegt Jesus nicht der Versuchung, wie Gott sein zu wollen. In allem noch so tiefen *Einssein* mit dem Vater verwischt Jesus nie den *Unterschied* zwischen sich, dem Vater und dem von ihm geschenkten Geist: Der Sohn bleibt – im selben Heiligen Geist – zugleich immer auch der Knecht Gottes; als solcher kann er nur das tun und verkünden, was ihm der Vater aufgetragen hat (vgl. Joh 7,16–18 u. a.)»²³ – In ähnlicher Dialektik ist die Beziehung Jesu Christi zum Menschsein zu bestimmen: als *Einssein* (ausgedrückt in der klassischen Formel «vere homo») bei gleichzeitiger Unterschiedenheit (vgl. etwa Joh 17,14–16).

Aus dieser doppelten Differenz lassen sich zwei religionstheologische Konsequenzen für die Bestimmung der Beziehung (a) zwischen Offenbarung und Religion (als anthropologischer und geschichtlicher Wirklichkeit) und (b) zwischen der Wirklichkeit Gottes und seiner Selbstkommunikation ziehen:

(a) Die *Unterscheidung zwischen Offenbarung und Religion* kann zu einer theologischen Religionskritik führen, die jeder Selbstüberhöhung der Religion den Boden entzieht. Keine Erscheinungsform der christlichen Religion darf demnach mit der Offenbarung Gottes in Christus identifiziert werden. Wo der christliche Glaube mit dem Bewusstsein verbunden ist,

²³ Medard Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg im Breisgau 2006, 242.

dass die Selbstvergegenwärtigung Gottes alle religiösen Vergewisserungen dieser Gegenwart transzendiert – wie es vor allem Paul Tillich herausgearbeitet hat –, muss er sich als Dynamik einer immer neuen Selbstüberschreitung aller religiösen Inhalte und Formen auf die Wirklichkeit Gottes hin verstehen und entfalten. Als Lebensvollzug aus der in Christus grundgelegten Beziehung zu Gott hat er sein Zentrum nicht in sich, sondern ausser seiner selbst, in der Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus und ist damit ex-zentrisch. Besonders die reformatorische Tradition hat betont, dass diese Selbstvergegenwärtigung Gottes immer neu zugesprochen und angeeignet werden muss. Auch damit wird der christliche Glaube in eine ständige Transzendierungsbewegung versetzt. Als eine auf die immer neue Vergewisserung der sich immer neu vollziehenden Selbstvergegenwärtigung Gottes ausgerichtete Lebenshaltung und Lebensform kann er nicht in den einmal gefundenen Gestaltwerdungen still stehen, sondern wird einer fortwährenden Selbstüberschreitung, einer *metanoia* unterworfen sein. Jegliche Selbstverabsolutierung muss er sich untersagt sein lassen.

(b) Wo die *Unterscheidung zwischen Gott und seiner Offenbarung in Christus* vollzogen wird, wo anerkannt wird, dass der Gott, «der in unzugänglichem Lichte wohnt» (1Tim 6,16) auch in seiner Offenbarung ein unergründliches Geheimnis bleibt, wird es denk- und erwartbar, dass er sich auch in anderen Geschichtsereignissen geoffenbart hat. So authentisch und normativ seine Offenbarung in Christus für den Christusgläubigen auch sein mag, so sehr gilt andererseits, dass diese Offenbarung sein unerschöpfliches Wesen nicht erschöpft. Sie realisiert es ganz und gar (*totus*) in der Geschichte, schöpft es aber nicht ganz (*non totum*) aus. Wenn dem so wäre, wenn also *das Ganze* des göttlichen Wesens Menschennatur angenommen hätte oder Mensch geworden wäre, müsste man von einer *Verwandlung* Gottes in Jesus Christus hinein sprechen. Das aber hat schon die Formel von Chalcedon zurückgewiesen («unverwandelt»). Mit dem «*homouousios*» – also der Behauptung einer *Wesensgleichheit*, nicht einer *Selbigkeit* im Sinne substantieller Identität – betont sie das «*totus*»: Jesus Christus ist *ganz* göttlichen Wesens und ganz menschlichen Wesens. So ist die zuverlässige Erkenntnis des Wesens Gottes in der Christusoffenbarung möglich. Damit ist aber nicht gesagt, dass es *extra Christum* keine Selbstvergegenwärtigung Gottes geben könne.

Besonders die reformierte Theologie hat diese Unerschöpflichkeit des Geheimnisses Gottes betont. Deutlicher als die lutherische Theologie

stelle sie die Verborgenheit Gottes nicht der Offenbarung Gottes gegenüber, sondern verband sie dialektisch mit ihr. In der Offenbarung hebt Gott sein Mysterium nicht auf, sondern offenbart sich als Mysterium. Die Offenbarung hebt die Verborgenheit nicht auf, sondern macht das Verborgene als Verborgenes, Unverfügbares in seiner bleibenden Geheimnishaftigkeit offenbar.²⁴ Sie gewährt keine aufdeckende Erkenntnis im Sinne des griechischen *Aletheia*-Begriffs, sondern ein Gewährwerden des unergründlichen Wesens in seiner unaufhebbaren Verhülltheit. Wie die Selbstoffenbarungen eines Menschen sein Persongehemnis nicht erschöpfen, so erschöpft auch die Offenbarung Gottes in Christus sein Wesen nicht. Der Logos ist nicht Gott an-sich, sondern die Selbstmitteilung Gottes. Und auch wo dieser Logos als *logos ensarkos* in die Geschichte eingeht, bleibt er der *logos asarkos*. Diese bleibende Differenz, wie sie im sogenannten Extra-Calvinisticum²⁵ erfasst ist, hatte schon Thomas von Aquin mit der Aussage beschrieben: «Obwohl die göttliche Natur in der Person des Sohnes ganz mit der menschlichen Natur vereinigt war, so hat diese doch nicht die ganze Kraft der Gottheit gleichsam umschlossen.»²⁶

Die theologische Tradition hat keine religionstheologischen Konsequenzen aus dieser Auffassung gezogen. Doch lassen sie sich ziehen. Aus der doppelten Annahme der Unerschöpflichkeit des Wesens Gottes, das alle Offenbarungen transzendiert, und des «Überschusses» aller Offenbarungen über die Religionsformen, in denen diese erfasst sind, ergibt sich die Unterstellung, dass Gott auch die Erscheinungsformen anderer Religionstraditionen für die Symbolisierung seiner Gegenwart in Anspruch nehmen kann. Diese Annahme kann eine starke theologische Motivation für die offene Begegnung mit Anhängern anderer Glaubensformen freisetzen. Es könnte ja sein, dass gerade von dorthier – aus der

²⁴ Vgl. die von Norbert Bolz im Anschluss an Blaise Pascal geprägte prägnante Aussage: «Christus ist die Erscheinung der Verborgenheit Gottes» (Interlinearversionen der geoffenbarten Wahrheit, in: Willi Oelmüller [Hg.], Wahrheitsansprüche der Religionen heute [Religion und Philosophie 2], Paderborn 1986, 33). – Siehe dazu auch: Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2001⁷.

²⁵ Siehe dazu: Christina aus der Au, Das Extra Calvinisticum – mehr als ein reformiertes Extra? In: ThZ 64, 2008, 358–369.

²⁶ STh III, 10, 1, ad. 2.

Fremde gewissermassen – Gottes Ruf hörbar wird. Damit ist noch nicht gesagt, dass eine Vielzahl gleichwertiger Gottesoffenbarungen neben Christus anzunehmen wäre. Für eine solche Aussage gibt es keine Erkenntnisgrundlage. Christlicher Glaube ist an die Erkenntnisgrundlagen der biblischen Überlieferung verwiesen, wie sie in der Kirchen- und Theologiegeschichte ausgelegt wurden. Und diese sind ganz auf Christus zentriert. Doch wenn der Christus-Logos das universale Schöpfungs- und Heilswort Gottes darstellt, von dem Jesus so sehr erfüllt war, dass er als Personifizierung dieses Logos bekannt werden konnte, so reicht dieses «Wort» als Kundgabe der machtvollen Gottesgegenwart über den historischen Wirkungskreis der Christusbotschaft hinaus und sucht sich seine Gestaltwerdungen auch ausserhalb dieses Kreises.

Der spanische Dominikaner Melchior Cano (1509–1560), der als Begründer der katholischen Fundamentaltheologie gilt, hatte im Blick auf die Erkenntnisgrundlagen der Theologie zwischen *loci proprii* (wie Schrift, Tradition und Lehramt) und *loci alieni* (wie Philosophie und Geschichte) unterschieden.²⁷ Peter Hünemann hat diese Lehre religionstheologisch aufgenommen und – gemäss Zweitem Vatikanischem Konzil – die Religionen zusammen mit Philosophien, Wissenschaften, Geschichte u. a. unter die «loci alieni» eingereiht.²⁸ Unter den Religionen hebt er das Judentum und den Islam als monotheistische Formen der Gottesverehrung hervor. Sie stehen «zwischen den *loci alieni* und den *loci proprii*, zwischen interreligiöser und ökumenischer Fragestellung».²⁹ Das Judentum bezeichnet er dabei «als locus theologicus semi-proprius».³⁰ «Die Abklärung der Einzelfragen, wie und in welcher Form der Islam als für den christlichen Glauben relevanter Topos zu nutzen ist, steht (hingegen) noch ganz am Anfang [...]»³¹ Damit werden die beiden «abrahamischen» Religionstraditionen zu Erkenntnisquellen für die christliche Theo-

²⁷ Siehe dazu: Bernhard Körner, Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, und das von Elmar Klinger und Thomas Franz geführte Forschungs- und Editionsprojekt «Melchior Cano – De locis theologicis. Textkritische Edition des lateinischen Textes und deutsche Übersetzung».

²⁸ Peter Hünemann, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 224f.

²⁹ A.a.O., 236.

³⁰ A.a.O., 237.

³¹ A.a.O., 247.

logie erklärt. In diesen Überlegungen liegt ein beachtenswerter Versuch, das Motiv vom aus der Ferne sprechenden Gott theologisch zu konzeptualisieren.

III. «Repräsentation» als Leitbegriff

Um die beiden Differenzverhältnisse, die von der Zwei-Naturen-Lehre umschrieben werden – die Beziehung Jesu Christi zu Gott und zum Menschsein – darzustellen, scheint mir der Begriff der *Repräsentation* besonders gut geeignet zu sein. Im Unterschied zu den altkirchlich-platonischen Interpretationen der vollen *Seinsteil*habe an der Natur Gottes und an der Natur des Menschenwesens erlaubt dieser Begriff in seiner wörtlichen Bedeutung von «Vergegenwärtigung», in personaler und relationaler Weise von Jesus Christus als dem Repräsentanten Gottes gegenüber den Menschen und als dem Repräsentanten des wahren Menschenseins zu sprechen. Jesus vergegenwärtigte die lebendige, wirkmächtige Gegenwart Gottes in einer so intensiven Form, dass er (in Kol 1,15, vgl. 2Kor 4,4) «Ebenbild des unsichtbaren Gottes» genannt werden konnte. Durch diese «Einwohnung Gottes», dieses Durchdrungensein von der Schechina, der Präsenzatmosphäre, der Geistesgegenwart Gottes verkörperte er die Gottpräsenz und vermittelte sie denen, die ihm nachfolgten. Als Mensch, der ganz und gar aus der Beziehung mit Gott lebte, verleblichte er wahres, für Gott als dem Grund der Schöpfung offenes Menschsein. Nach der Adam-Christus-Typologie bei Paulus ist er der neue Mensch, an dem die Bestimmung des Menschseins zur Gottesgemeinschaft real-symbolisch deutlich wird. Christus ist nicht nur Verkünder, sondern Vergegenwärtiger, Ur-Sakrament der Botschaft von der allumfassenden, unbedingten Schöpfer- und Schöpfungsliebe Gottes.

Repräsentation meint dabei mehr als Stellvertretung im Sinne des Auftrags, einen abwesenden anderen darzustellen, seine Rolle zu spielen, für ihn zu sprechen und zu handeln. Im Grund ist damit das ausgedrückt, was der Offenbarungsbegriff ausdrücken soll: nicht die Übermittlung einer Botschaft des abwesenden Gottes, sondern gerade umgekehrt: der Modus seiner Anwesenheit und wirkenden Gegenwart.³²

³² Zum Begriff der Repräsentation siehe: Stephan Schaede, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004, 171–238.

Mit dem Repräsentationskonzept kann die Intention der Zwei-Naturen-Lehre relationsontologisch, das heisst im Sinne von zwei Beziehungen – der Beziehung zu Gott und der Beziehung zu den Menschen³³ – eingelöst werden. Gegenüber der auslegungsgeschichtlich immer wieder hervorgetretenen Tendenz, die göttliche Natur gegenüber der menschlichen zu privilegieren, lassen sich beide als gleichwertige, Jesu Personalität ausmachende Beziehungen auffassen. Und während die klassische Zwei-Naturen-Christologie einseitig die *Einheit* im Sinne der Wesensgleichheit Jesu Christi im Bezug auf Gott einerseits und im Bezug auf den Menschen andererseits betonte, erlaubt das Repräsentationsmodell, von einer Einheit in Unterschiedenheit auszugehen.

Die Entscheidung für dieses christologische Konzept hat erhebliche religionstheologische Konsequenzen. Denn während das Modell der Seinsteilhabe besonders in der logoszentrierten westkirchlichen Tradition kaum anders als exklusivistisch ausgelegt werden konnte – das mit Gott wesensgleiche Wort Gottes hat sich in Christus (und nur hier) mit der Menschennatur verbunden –, erlaubt das Modell der Repräsentation jene zuvor genannte doppelte Unterscheidung vorzunehmen zwischen dem, was sich repräsentiert und der Repräsentation, zwischen dem «Christusinhalt» und dem Christusereignis. Wenn sich in Jesus Christus nun aber die allumfassende unbedingte Zuwendung Gottes repräsentiert, dann ist es nur schwerlich denkbar, dass ausgerechnet mit dem Christusereignis ein Exklusionsprinzip aufgerichtet sein soll. Das wäre ein Widerspruch zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten. Der Inhalt der Christusbotschaft würde durch die Art seiner Realisierung ausser Kraft gesetzt.

Wenn der Inhalt darin besteht, dass Gott das Heil aller will (1Tim 2,4), dann kann der Satz «nulla salus extra Christum est» nicht primär auf die Repräsentation bzw. Symbolisierung und auf den *Träger* der Symbolbedeutung bezogen sein. Er ist zuerst bezogen auf das, *was* repräsentiert wird (d. h. auf das *repraesentandum*) und letztlich auf den, der sich darin repräsentiert (*repraesentator*) – der heilschaffende Gott. Der Satz besagt dann nicht: Es gibt keine existenztragende heilschafte Gottesbeziehung ausserhalb der Rezeptionsgeschichte des Christusereignisses, d. h. des christlichen Glaubens, sondern: Wo immer ein Mensch aus der Beziehung zum Grund des Seins lebt und sein Leben dabei heilhaft transformiert wird, widerfährt ihm die heilschafte Existenzausrichtung, die im

³³ Wilfried Joest, *Dogmatik I*, Göttingen 1987², 233–236.

Christusereignis repräsentiert und vermittelt ist. Die zweite Aussage lässt sich auslegen im Sinne eines universalen Inklusivismus, bzw. eines christozentrischen Universalismus, demzufolge alle Menschen «in Christus» (Eph 1,4.10) erwählt sind. Sie lässt sich aber auch auslegen im Sinne eines «christlichen Pluralismus», der die Möglichkeit offenhält, dass die heilshafte Gottesbeziehung, wie sie in Christus manifestiert ist, auch in anderen Ereignissen repräsentiert und auf andere Weisen realisiert sein kann. Es ist dies kein anderes Heil, aber eine andere Ereignisform. Die geschichtliche Repräsentation verweist auf eine Wirklichkeit, die ihr voraus liegt, in ihr authentisch geoffenbart ist, aber in dieser Offenbarung auch ihre Freiheit und Unverfügbarkeit behält. ,

Die Heilsbedeutung Jesu Christi ist demnach nicht kausativ, sondern repräsentativ und in diesem Sinne funktional zu bestimmen. Das heisst: Er ist nicht der *Ursprung* des Heils – dieser Ursprung liegt im Heilswillen und damit im Liebes-Wesen Gottes –, sondern der *Mittler* des Heils. Als solcher wird er für die ihm Nachfolgenden zur Mittelursache (*causa mediata*) des Heils.³⁴ Christus hat dem Johannesevangelium zufolge einen Mittlerdienst ausgeübt, indem er den Logos – die Selbstmitteilung – Gottes in die Welt hinein vermittelt. Der Logos ist dabei nicht eine von der Person unterschiedene «Botschaft», sondern Gott selbst im Modus seiner Selbstkommunikation. Dieses «Wort» ist kein anderes als das Schöpfungswort im Ursprung. So wie es alles Seiende ins Sein gerufen und den Menschen zur Statthalterschaft Gottes berufen hat, so hat es auch den Menschen Jesus ins Sein gerufen – nicht substantiell, sondern geistlich – und zu seinem Mittler berufen. Das Bildwort von der Inkarnation besagt: Dieser Mensch ist vollkommen durchdrungen von der Kraft des Logos, der ihm gewissermassen in «Fleisch und Blut übergegangen» ist. Doch bei aller «Einheit» zwischen der Lichtquelle (Gott), dem Lichtstrahl (Logos) und dem Erleuchteten (Christus) bzw. dem Gottesgeist und dem damit Gesalbten (Messias, Christus) kann und muss das Realsymbol des Lichtes und des Geistes von der Wirklichkeit Gottes unterschieden werden,

³⁴ Siehe dazu auch: Reinhold Bernhardt: Christus – Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie, in: Chr. Danz/F. Hermanni (Hg.), Wahrheitsansprüche der Weltreligionen – Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen 2006, 171–189.

die seine Person konstituiert und die sich in ihm und durch ihn vermittelt.

Die gleiche Struktur der Repräsentation einer Wirklichkeit, die dem Repräsentierten voraus liegt, lässt sich in der Deutung des Bekenntnissesatzes «Jesus ist Gottes Sohn» aufweisen.³⁵ Die Bedeutung dieser Formel entscheidet sich an der Zuordnung von Subjekt und Prädikat. Bei dem Bekenntnis handelte es sich zunächst um eine christologische Würdeprädikation. Dem Eigennamen «Jesus» wurde der Titel «Sohn Gottes» beigelegt. Diesem Titel haftete keine Exklusivität an. Es war der Würdetitel des Königs, konnte aber auch auf das Volk Gottes insgesamt, auf einzelne Gerechte aus diesem Volk und sogar aus anderen Völkern angewandt werden. – In 1Joh 2,22f und 4,14–16 lässt sich dann eine Umkehrung der Beziehung von Name und Prädikat erkennen: «Sohn Gottes ist Jesus». Die Aussageabsicht liegt nun nicht mehr in der Zuerkennung des Sohnestitels, sondern in der Bestimmung, dass der Sohn Gottes kein anderer als Jesus (d. h. diese bestimmte historische Person) ist. Nicht mehr die Gottessohnschaft wird prädiziert, sondern der Name Jesu. Die Frage, auf die die Formel antwortet, ist jetzt nicht mehr: «wer ist Jesus», sondern: «wie kann das ewige Gotteswort Fleisch, Mensch, Geschichte werden»? Nicht mehr die Beilegung eines christologischen Titels steht im Vordergrund, sondern die Behauptung, dass Gott in dieser bestimmten historischen Person Mensch geworden ist – ausschliesslich und endgültig. Damit ist eine Exklusivbehauptung mit der Aussage verbunden worden.

Grundsätzlich geht es dabei um die Bestimmung der Beziehung zwischen der historischen Person Jesus von Nazaret und dem «Christus» als transhistorischer Selbstmitteilung Gottes, bzw. um das Verhältnis der beiden Naturen in der Person Jesu Christi zueinander.

Raimon Panikkar will mit seiner bekannt gewordenen Formulierung: «Jesus ist Christus, aber Christus ist nicht (nur) Jesus»³⁶ die transhistorische Wirklichkeit des kosmischen Christus von der historischen Wirk-

³⁵ Zum Folgenden siehe: Hermann Pius Siller, Synkretismus – Volksreligion – Bekenntnis, in: Joachim G. Piepke (Hg.), Einheitsglaube oder Einheit im Glauben. Zur Problematik von Partikularität und Universalität des christlichen Glaubens in einer fragmentierten Welt (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 52), Nettetal 2001, 173f.

³⁶ Raimon Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, Bangalore 1981; dt: *Der unbekannt Christus im Hinduismus. Dialog der Religionen*, Mainz 1990², 23.

lichkeit des Jesus von Nazaret abheben, ohne beide zu trennen.³⁷ Die Christus-Wirklichkeit soll enthistorisiert werden. Dies bedeutet für ihn nicht, «ihre historische Faktizität zu leugnen, sondern einfach ihre Geschichtlichkeit nicht mit ihrer Wirklichkeit gleichzusetzen».³⁸ Wirklichkeit ist «mehr» als die Ereignisfolge der Geschichte, und die Christus-Wirklichkeit reicht über das Christusereignis weit hinaus. Nur durch diese Unterscheidung ist Panikkar zufolge die universale Dimension des «Christus» zur Geltung zu bringen. Sie muss in den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten immer wieder neu Ereignis werden, um ihre transformierende Macht zu entfalten. Geschichtliche Konkretheit und Universalität schliessen sich keineswegs aus, sondern bedingen sich. Die Beschränkung der Christus-Wirklichkeit auf das historische Christusgeschehen führt demgegenüber jedoch in einen Partikularismus, der die Universalität des Auferstandenen verkürzt.

Die Gegenposition wurde vom Vatikan besonders in der Enzyklika «Redemptoris missio» vertreten, in der es heisst: «Es widerspricht dem christlichen Glauben, wenn man eine wie auch immer geartete Trennung zwischen dem Wort und Jesus Christus einführt [...] Jesus ist das fleischgewordene Wort, eine einzige und unteilbare Person [...] Christus ist kein anderer als Jesus von Nazaret, und dieser ist das Wort Gottes, das für das Heil aller Mensch geworden ist [...] Während wir darangehen, die von Gott jedem Volk zugeteilten Gaben aller Art, insbesondere die geistigen Reichtümer, zu entdecken und aufzuwerten, können wir diese Gaben nicht trennen von Jesus Christus, der im Zentrum des göttlichen Heilsplanes steht».³⁹ Diese Passage ist in Abschnitt 10 der Erklärung «Dominus Iesus»⁴⁰ zitiert und in die Folgerung überführt: «Nicht verein-

³⁷ Siehe dazu: Rudolf von Sinner, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Tübingen 2003, 302ff; Clement Valluvasery, *Christus im Kontext und Kontext in Christus: Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan*, Münster u. a. 2001, 142ff; Bernhard Nitsche, *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkars Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive*, Zürich 2008, 379–483, bes. 401ff.

³⁸ Raimon Panikkar, *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1993, 13.

³⁹ Johannes Paul II., *Enzyklika Redemptoris missio*, 6: AAS 83, 1991, 254f.

⁴⁰ Erklärung «Dominus Iesus». Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität.

bar mit der Lehre der Kirche ist deshalb die Theorie, die dem Logos als solchem in seiner Gottheit ein Heilswirken zuschreibt, das er – auch nach der Inkarnation – «über» oder «jenseits» seiner Menschheit ausübe.»

Die von mir favorisierte Repräsentationschristologie verbindet beide Anliegen. Sie bindet die Christus-Wirklichkeit an das historische Christusergebnis, beschränkt sie aber nicht darauf. Die Christus-Wirklichkeit, d. h. die schöpferische und erlösende Gottesgegenwart ist in Jesus von Nazareth in einzigartiger Weise realisiert, denn er lebte ganz und gar in und aus der Erfülltheit vom Wort und vom Geist Gottes. Diese Beziehung konstituiert seine Person, wie es in Luthers Formel «fides facit personam» für den glaubenden Menschen zum Ausdruck gebracht ist.⁴¹ Jesus hat diese Gottesbeziehung nicht nur verkündet, sondern in seinem gesamten Lebensvollzug verkörpert und den ihm Nachfolgenden Anteil daran gegeben. Sie liegt der Verkörperung zugrunde, geht aber auch über sie hinaus.

Christliches Glaubendenken muss demnach für die Möglichkeit offen sein, dass sich die Beziehung zum schöpferischen Grund des Seins auch in Gestaltwerdungen ereignen kann, die nominell nicht christlich sind und sich von den christlichen Vergewisserungs- und Praxisformen unterscheiden. Christinnen und Christen können solche Gestaltwerdungen nur nach ihrer Übereinstimmung Adäquation mit der Christus-Wirklichkeit, wie sie sich in Jesus normativ manifestiert hat, beurteilen. Doch kann diese Urteilsbildung negativ erfolgen. Das heisst: Transzendenzbeziehungen, die dem Logos und dem Geist nicht widersprechen, von dem Jesus erfüllt war, kann ein «Vorschuss» an Anerkennung im Sinne der oben beschriebenen Anerkennbarkeit entgegengebracht werden.

IV. Christologische Reflexion und interreligiöse Praxis

Die vorgetragenen Überlegungen zur Konzeptualisierung einer Christologie, die den im Christusbekenntnis inhärenten Wahrheitsanspruch zur Geltung bringt, dabei aber nicht notwendigerweise zur Ablehnung anderer religiöser Wahrheitsansprüche führt, sind gewiss nicht als *Begründung*

tät Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith → Declaration «Dominus Iesus».

⁴¹ WA 39/I, 283,18f.

einer dialogischen Bestimmung der Beziehung Beziehungsbestimmung zwischen dem Christentum und anderen Religion zu verstehen. Sie gehen lediglich der Frage nach, welche christologischen Denkformen mit einem solchen Paradigma kompatibel sind. Es gibt offensichtlich Ausprägungen der Christologie, die dem entgegenstehen, wie etwa die substanzontologisch entfaltete Inkarnationslehre die eine hypostatische Union der göttlichen und der menschlichen *physis* in Jesus Christus lehrt. Diese Vorstellung führt in einen religionstheologischen Exklusivismus.

Die Begründung des von Wertschätzung getragenen dialogischen Musters der Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen muss aus anderen koexistenzpragmatischen Motiven erfolgen. Letztlich handelt es sich dabei um eine Grundentscheidung, die aus religionspraktischen Vorinstellungen, Erfahrungen und Einsichten resultiert. Die religionstheologische Reflexion hat dann zu prüfen, ob und inwiefern diese Haltung denkbar und das heisst: exegetisch und systematisch-theologisch zu untermauern ist. Sie gibt damit Antwort auf eine Rückfrage, die sich aus der veränderten Wahrnehmung, Deutung und Wertung religionskultureller Gegebenheiten an das Glaubensdenken stellt, und begründet eine Haltung der Offenheit in der Begegnung mit Anhängern anderer Religionstraditionen.

Die religionstheologische Reflexion versucht Denkwege auszuloten, die den veränderten Erfordernissen Rechnung tragen, ohne den normativen Rahmen der christlichen Traditionen zu verlassen. Es geht dabei nicht um vogelperspektivische spekulative Theoriebildungen, sondern um ein Ausschöpfen von Potentialen, die im Strom der Selbstverständigung über die Inhalte des christlichen Glaubens angelegt sind – nach der Anleitung, die Papst Benedikt XVI. dafür mit auf den Weg gibt, wenn er fragt: «Müssen wir unbedingt eine Theorie erfinden, wie Gott retten kann, ohne der Einzigkeit Christi Abbruch zu tun? Ist es nicht vielleicht wichtiger, diese Einzigkeit von innen her zu verstehen und damit zugleich auch die Weite ihrer Ausstrahlung zu erahnen, ohne dass wir sie im einzelnen definieren können?»⁴² Religionstheologie ist ein Unternehmen, das «nicht schon gleich über den Ewigkeitswert der Religionen befindet und sich damit eine Frage auflädt, über die eigentlich nur der

⁴² Benedikt XVI., Glaube – Wahrheit – Toleranz, Freiburg/Br., Basel, Wien 2005⁴, 44.

Weltenrichter entscheiden kann»⁴³. Sie geht nicht von der Frage nach Wahrheit in den Religionen aus, sondern von der Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens.

Aus der Mitte dieser Wahrheitsgewissheit kann sie zeigen, wie sich aus dem Nachvollzug der von Gott vollzogenen Öffnung – theologisch «Offenbarung» genannt – eine Haltung der Offenheit in der Beziehungsbestimmung und -gestaltung gegenüber Menschen anderen Glaubens ergibt. Diese besteht in der Erwartung, auch in ausserchristlichen Vergewisserungen der Gottesbeziehung Formationen der Gnade Gottes zu entdecken, die nach christlicher Glaubensüberzeugung entscheidend und massgeblich in Jesus, dem Christus, personifiziert ist. Von diesem Christus-Logos heisst es in Joh 1,9, dass er *alle* Menschen erleuchtet.

⁴³ A.a.O., 16.