

Klaus von Stosch

Normativität und Geschichtlichkeit

(Auftaktvortrag)

1. Zum Problem der Erkennbarkeit des unbedingt Normativen im Geschichtlichen

Sowohl die christliche als auch die islamische Theologie gehen davon aus, dass ihre letzten Normen und Eckpunkte auf eine Eingebung (*wahy*) bzw. die Selbstoffenbarung Gottes zurückzuführen sind. Denn beide Theologien wollen von Gott sprechen und von seiner Zuwendung zu den Menschen. Und der Mensch kann nicht von sich heraus bzw. vom Bedingten ausgehend wissen, dass und wie Gott sich ihm zuwendet. Von daher geht christliche genauso wie islamische Theologie vom Wort Gottes aus und versucht von diesem Zeugnis abzulegen. Ihre Normativität kommt ihr also gewissermaßen von außen zu und sie ereignet sich zugleich mitten in ihrer Geschichtlichkeit und Bedingtheit. Beide Religionen gehen also aus von einem Wort bzw. einem Einbruch des Unbedingten ins Bedingte und damit von etwas, das aus Sicht des Bedingten unerreichbar ist. Natürlich kann Gott aufgrund seiner Allmacht auch im Anderen seiner selbst (also im Bedingten) er selber sein (also der Unbedingte) oder zumindest etwas von sich mitteilen. Die spannende erkenntnistheoretische Frage ist nur, wie das Bedingte diesen Einbruch des Unbedingten erkennen soll und nach welchen Kriterien es Unbedingtheitsbehauptungen bewerten soll. Vom Bedingten führt jedenfalls kein Weg zum Unbedingten. Auch wenn Gott sich uns mitteilen kann, scheint es, als ob wir ihn nicht verstehen könnten. Denn wie sollte das Bedingte das Unbedingte als Unbedingtes erkennen? Der einzige Ausweg scheint hier zu sein, dass das Unbedingte das Bedingte von innen ergreift und ihm dadurch die Fähigkeit gibt das Unbedingte zu erkennen. Nur das Unbedingte kann das Unbedingte erkennen, christlich gesprochen: Nur der Heilige Geist kann den Logos Gottes erkennen – eine Lösung des Problems, die seit Luther geradezu klassisch geworden ist und die vor allem im Gefolge Barths immer wieder betont wird. Damit ist der Mensch aber nur dann fähig, die Offenbarung Gottes zu erkennen, wenn ihm dies durch Gott ermöglicht wird. Die zirkuläre Argumentation postliberaler Theologie droht: Wer der jeweiligen religiösen Botschaft misstraut oder an ihr zweifelt, ist eben nicht vom Geist Gottes erfüllt. Zweifel führen auf Abwege, aber niemals zur tieferen Erkenntnis Gottes, könnte man auf dieser Spur versucht sein zu denken. Wenn man die religiöse Botschaft richtig verstehen will, dürfte man demnach nicht zweifeln, sondern müsste alles daran setzen, sich von der Eingebung / Offenbarung Gottes prägen zu lassen.

Eine solche Argumentation ist erkennbar zirkulär und wird kaum einen Ungläubigen überzeugen, sich dem Glauben zu öffnen. Jedenfalls wäre eine solche Öffnung völlig willkürlich. Zudem wirft diese Theorie auch ein merkwürdiges Bild

auf Gott. Denn offensichtlich kann man dieses Vertrauen in sein Wort nicht einfach per Willensentscheidung herbeiführen. Ich kann nicht machen, dass der Geist mich ergreift. Wieso sollte Gott manchen Menschen die Möglichkeit schenken, die Welt richtig zu sehen und sie anderen verweigern? Wie vermeidet man bei dieser Konzeption den Verdacht der Willkür und den Eindruck der Heteronomie? Wie kann ich bemerken, dass es tatsächlich das Unbedingte ist, das mich ergreift? Muss ich aus dem Bedingten heraus nicht wenigstens einen Begriff des Unbedingten bilden können, um die nicht ableitbare und herstellbare Erfahrung des Unbedingten wenigstens als solche erkennen zu können? Braucht es nicht glaubensunabhängige Kriterien, die mir helfen, religiöse Geltungs- und Unbedingtheitsansprüche besser zu verstehen und zu bewerten?

2. Der Begriff der Vernunft und des Unbedingten als Lösungsversuch

Angesichts derartiger Fragen hat sich insbesondere in der neueren katholischen Offenbarungstheologie des 20. Jahrhunderts in Anknüpfung an einige der Grundideen der Aufklärung folgende Grundthese herausgebildet: Bereits die autonome, nicht vom Glauben erleuchtete Vernunft kann einen Begriff des Unbedingten bilden, der dem Menschen die kriteriale Möglichkeit eröffnet, das Unbedingte als Unbedingtes zu erkennen, ohne sich durch die Einnahme eines Erkenntnisstandpunkts im Unbedingten zu immunisieren. Dieser Begriff des Unbedingten ist – streng transzendentalphilosophisch, im Gefolge Kants und im Mitvollzug der anthropologischen Wende – ausgehend von einer Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und damit im Rückgriff auf das erkennende Subjekt selbst und die Herausbildung seiner Erkenntnisbedingungen zu erreichen. Auf der Grundlage dieses Begriffs des Unbedingten ist Vernunft dazu in der Lage, sich zu der geistgewirkten Öffnung auf das Unbedingte hin zu verhalten oder das Ausbleiben dieser Öffnung zu beklagen. Der autonom gewonnene Begriff des Unbedingten ist gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit dafür, denken zu können, dass der Mensch sich dem angeblichen Anspruch des Unbedingten gegenüber in Freiheit selbst bestimmen kann. Beim Gedanken einer Freiheit des Bedingten dem Unbedingten gegenüber kann die Begegnung mit ihm natürlich nicht ohne symbolische Vermittlung gedacht werden. Denn bei einer unvermittelten Schau des Unbedingten würde sich das Bedingte diesem niemals verweigern können. Wenn Gott aber die Freiheit des Menschen wahren will, wird er sich dem Menschen nur in vermittelter Weise zuwenden und um ihn in vermittelter Weise werben. Um deutlich zu machen, dass die Kraft der Liebe Gottes selbst in dieser Vermittlungsgestalt präsent ist, spricht man in der Theologie an dieser Stelle im Anschluss an einen Vorschlag von Karl Rahner auch gerne von einer realsymbolischen Vermittlungsgestalt. Während ein Vertretungssymbol ein Zeichen ist, das die durch das Zeichen angezeigte Wirklichkeit nur vertritt, ohne dass diese in ihr präsent ist (so wie ein Verkehrsschild, das eine Fahrbahnunebenheit

bezeichnet, ohne selbst hubbelig zu sein), ist das Realsymbol ein Zeichen, in dem die bezeichnete Wirklichkeit selber sinnlich erfahren werden kann, ohne dass sie auf das Zeichen reduziert werden dürfte. In diesem Sinne ist etwa der Kuss ein Zeichen für die Liebe. Gott bzw. das Unbedingte begegnet im Bedingten also ausschließlich in realsymbolischer Gestalt, um einerseits wirklich in seiner Liebe da zu sein und um andererseits die Freiheit des Menschen nicht zu vergewaltigen, sondern um sie zu werben. Um das Unbedingte in realsymbolischer Gestalt erkennen zu können und sich bereits zu dieser Erkenntnis in Freiheit verhalten zu können, braucht es also den autonom gebildeten Begriff des Unbedingten als Ausgangspunkt, um von ihm her die Dynamik der realsymbolischen Wirklichkeit auf das Unbedingte würdigen zu können. Der autonom gewonnene Begriff des Unbedingten ist auf diese Weise die Brücke, um ein Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch denken zu können. Eine Reflexion, die auf die Bedingungen der Möglichkeit von etwas rekurriert, nennt man seit Kant eine transzendente bzw. transzendentalphilosophische Reflexion. Wenn wir also im soeben angedeuteten Sinn versuchen, den Begriff eines Unbedingten als Bedingung der Möglichkeit der Autonomie und Freiheit des Bedingten gegenüber einer realsymbolisch vermittelten Offenbarung des Unbedingten ins Spiel zu bringen, bemühen wir uns um eine transzendentalphilosophische Legitimation der Rede von Offenbarung / Eingebung. Ziel einer solchen transzendentalphilosophischen Reflexion ist es, mit Hilfe der autonomen philosophischen Vernunft die Denkbarkeit einer Kommunikation des Unbedingten mit dem Bedingten zu prüfen. Zur Plausibilisierung einer solchen Denkbarkeit möchte im Folgenden vorschlagen, den Begriff des Unbedingten als Grenzbegriff zu bestimmen, den ich bilden kann, wenn ich die ursprüngliche Dynamik der Vernunft untersuche. Um diesen Gedanken näher explizieren zu können, muss ich zunächst einmal erläutern, was ich mit Vernunft meine. Als Vernunft möchte ich die doppelte Fähigkeit bestimmen, einerseits in jeder scheinbar inkommensurablen Verstehenssituation nach Wegen des Verstehens, Würdigens und Urteilens zu suchen und andererseits durch kritische Selbstprüfung jeden geglückten Verstehensversuch als vorläufig und ambivalent zu erkennen. Die Dynamik der Vernunft besteht also positiv betrachtet darin, immer neu nach Wegen des Verstehens zu suchen, alle Grenzen und Barrieren zwischen Sprachspielen und Weltbildern zu verflüssigen, jede Form des deutenden Weltabschlusses aufzubrechen und zu transzendieren. Negativ besteht sie darin, die geglückte Verflüssigung von Grenzen, die Aufbrüche ins Unverstandene, die NeufORMATIERUNGEN meines Weltbildes kritisch zu begleiten und in ihrer Kontingenz und Fehlbarkeit einsichtig zu machen. Im Anschluss an Jürgen Werbick gesprochen: Vernunft will also einerseits die Wirklichkeit würdigen, wie sie ist, und sieht andererseits die Widerständigkeit der Wirklichkeit; sie erfährt, dass ihr diese Würdigung niemals vollkommen gelingt.¹ Vernunft ist also ausgezeichnet

¹ Vgl. JÜRGEN WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologik. In: ThRV 98 (2002) 399-408.

einerseits durch eine ihr wesensmäßig eigene Dynamik ins Unbedingte, ins Transzendieren, ins Ausgreifen nach umfassender Einheit, und andererseits durch die zugleich bestehende Dynamik des Beharrens auf Differenz und den kritischen Aufweis der Grenzen auch der geglückten Einheit. Durch diese doppelte Dynamik kann Vernunft den paradoxen Grenzbegriff einer Einheit in Verschiedenheit bilden, der beide Dynamiken in ihrer Unbedingtheitsstruktur miteinander vereint und sie als gemeinsame Ursprungsdynamik ihres eigenen Wesens begreiflich macht. Der Begriff des Unbedingten wird damit als Grund einer nach unbedingter Einheit strebenden und zugleich diese Einheit hinterfragenden und auf Differenz beharrenden Vernunft sichtbar. Inhaltlich positiv bestimmen kann Vernunft diesen Begriff nicht. Vielmehr ist er ein Grenzbegriff, der eine Kritik aller endlichen Bemächtigungen des Unbedingten leisten kann und der das Bedingte immer neu auf die Dynamik des Unbedingten hin öffnen kann.

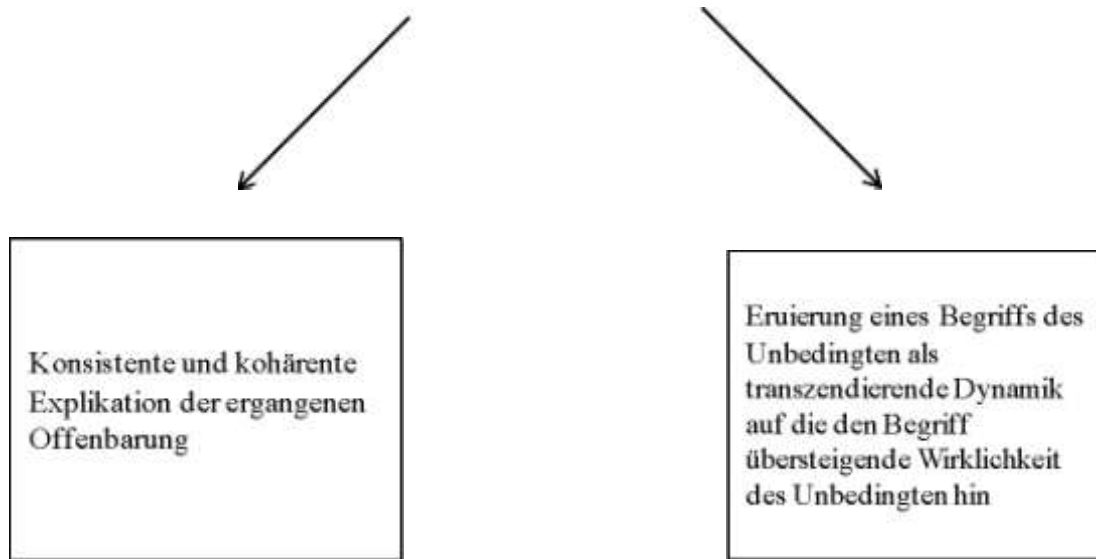
3. Offenbarung und Eingebung Gottes aus der Sicht der Vernunft

Sicher sind auch noch andere Annäherungen an den Gottesbegriff denkbar. Gerade in der islamischen Tradition besteht noch mehr Vertrauen, Gott auf den Denkwegen der Metaphysik nachdenken zu können. Dennoch wird man beiden Traditionen zufolge festhalten dürfen, dass Gott größer ist als alle Vernunft (*Allahu akbar / Deus semper maior*) und dass jeder Begriff also nicht mehr leisten kann, als eine Denkrichtung anzugeben, so dass eine positive inhaltliche Festschreibung des Wesens Gottes sicher in die Irre führt. Wenn Gott größer ist als meine Vernunft, dann muss auch sein Wort an mich mehr sein als die Erfüllung meiner Bedürfnisse. Eine Offenbarung bzw. Eingebung des Unbedingten zielt auf etwas, was im Bedingten nicht erwartbar sein kann. Sie zielt auf das Unverrechenbare, sie gibt mir mehr als ich erwartet hatte, sie weitet meinen Horizont, sie dreht mich um und macht mich neu. Offenbarung / Gottes Eingebung ist also nicht durch Vernunft begrifflich zu antizipieren. Sie ist immer mehr als das von uns Erwartete und Erhoffte. Die Wirklichkeit des Unbedingten übersteigt den Begriff des Unbedingten. Eben deshalb hatte ich den Begriff des Unbedingten als Grenzbegriff und Richtungsanzeige entwickelt, also als regulative Idee und nicht als dinglichen Sachverhalt. Folgt man diesem Vorschlag, so lässt sich festhalten: Auch wenn Offenbarung / eine Eingebung Gottes also von Vernunft nicht unabhängig von ihrem Ergangensein inhaltlich bestimmt werden kann, kann Vernunft autonom die Dynamik charakterisieren, die ihr durch eine Offenbarung Gottes erschlossen werden müsste, wenn es sich tatsächlich um eine Offenbarung des Unbedingten handeln soll: eine Dynamik allumfassenden Neusehens und Verstehens, in der Grenzen überschritten, Horizonte geweitet und neu erschlossen werden, in der das Leben reich und die Wirklichkeit in ihrem Eigensten richtig gewürdigt wird. Es kann bei einer Offenbarung / Eingebung, die zu Recht behauptet, das Unbedingte zu eröffnen, also an keiner Stelle zu einer Negierung eines richtigen Verstehens der

Wirklichkeit kommen, sondern es muss immer um eine Weitung meiner Würdigung der Wirklichkeit gehen. Die Kohärenz einer theologischen Weltansicht mit den Ergebnissen der Wissenschaft wäre also ebenso wie die interne Konsistenz theologischer Argumente ein unhintergehbare Standard ihrer Rationalität. Zugleich müsste die Dynamik der Vernunft aber auch Verweis auf eine Wirklichkeit sein, die mein Verstehen als Vorläufiges demaskiert und mich öffnet für eine Andersheit, die nur als Grenze meines Horizontes bestimmbar ist. Offenbarung / Gottes Eingebung erschüttert die Vernunft und wendet sie um – wie etwa Paul Tillich es zu Recht ausführt.² Dennoch bleibt aus transzendentalphilosophischer Sicht zweierlei möglich und gefordert. Zum einen die kohärente Explikation des als Offenbarungsereignis Behaupteten mit der umgewendeten Vernunft – also aus der Perspektive des Glaubens. Zum anderen der Aufweis der Korrelation des so Explizierten mit der transzendental aufweisbaren Dynamik der Vernunft, die ich soeben angedeutet habe. Diesen zweiten Punkt will ich noch etwas näher erläutern. Vernunft, die die Dynamik des Unbedingten als ihren eigenen Grund erkennt, weiß um ihre eigenen Grenzen. Sie kann diese Grenzen von der Dynamik des Unbedingten her positiv würdigen. Allerdings darf sie ihre Begrenztheit nicht nur theologisch behaupten, sondern muss sie autonom philosophisch aufweisen, indem sie je neu die Götzen scheinbarer Totalerklärung der Wirklichkeit zerstört. Mit Rahner und Tillich kann Theologie die Suchbewegungen endlicher Vernunft aufzeigen und als Ausgreifen nach dem Unbedingten kennzeichnen. Auch wenn Gott nicht einfach die passgenaue Erfüllung der menschlichen Sehnsüchte, sondern deren positiv überbietende Erfüllung ist, so kann das oben skizzierte Ausgreifen der menschlichen Vernunft nach dem Unbedingten als Anknüpfungspunkt für die vernunftgemäße Explikation religiösen Glaubens dienen. Gerade weil sie die Wirklichkeit des Unbedingten unterbietet und sich von ihr weiten lassen muss, ist eine rationale Explikation des Unbedingten auf unterschiedlichen Wegen, also in verschiedenen Symbolsystemen der Theologien möglich. Rational festhalten lässt sich nur, dass die Behauptung einer Wirklichkeit des Unbedingten den zuvor eruierten autonom philosophischen Begriff des Unbedingten nicht unterbieten darf.

² Vgl. PAUL TILLICH, *Offenbarung und Glaube*, Stuttgart 1970, 46.

Theologie muss zweierlei leisten:



Vom Standpunkt der Vernunft her erscheint es also als notwendig, eine breite Pluralität von Theologien zuzulassen, um in unterschiedlichen Denkbewegungen Zeugnis von der Dynamik der Vernunft und in unterschiedlichen Symbolsystemen Zeugnis vom Ergangensein der Offenbarung bzw. der Eingebung Gottes zu geben. Dieses Plädoyer wendet sich dabei nicht nur im Blick auf Theologien innerhalb des Christentums, sondern auch auf Theologien anderer Religionen, insbesondere die islamische Theologie. Auch sie ist eingeladen, in unterschiedlichen Symbolsystemen und Metaphern das Ergangensein des Rufs Gottes in dieser Welt verständlich zu machen.

4. Normativität im Plural?

An dieser Stelle könnte man fragen, wie es mit dem christologischen, normativen Kern christlicher Theologie zusammen gehen kann, eine solche Offenheit für andere Gegebenheitsweisen der Offenbarung / Eingebung Gottes zuzulassen. Hierzu ist es wichtig sich klar zu machen, dass die christliche Glaubensaussage, dass Gott sich selbst in Jesus Christus aussagt, nicht so verstanden werden darf, als ob Gott nur in Jesus Christus sprechen würde – so als bestünde gewissermaßen eine substanzontologische Identität zwischen innertrinitarischem Logos und Jesus von Nazareth, so dass sich sein Wort nur in Christus und nur als Jesus von Nazareth den Menschen zuwendet. Eine solche substanzontologische Identität zwischen Gottes Wort und einem Geschöpf ist ein vollkommen widersinniger Gedanke. Und er widerspricht zudem der Heiligen Schrift, insbesondere der Wertschätzung, die dem Alten und Ersten Testament entgegenzubringen ist. Von daher hat man christlicherseits seit Justin dem Märtyrer immer schon damit gerechnet, dass das Wort Gottes auch außerhalb der christlichen Tradition präsent ist. Auch in diesen

Worten Gottes außerhalb des Christentums scheint etwas von dem Wesen des Sprechers auf, weil es bei Gott nicht vorstellbar ist, dass er etwas von sich sagt, ohne dass dadurch auch deutlich ist, wer spricht. Man kann Gott nicht hören, ohne ihm zu begegnen. Angesichts der Einfachheit und Einheit des Wesens Gottes kann das, was man auf diese Weise von Gott hört und die Weise, wie man ihm begegnet, nicht der Erfahrung mit dem göttlichen Logos in Jesus Christus widersprechen, ja sie muss grundsätzlich auch in diesem Logos enthalten sein. Von daher hat man aus christlicher Sicht in Christus ein Kriterium, um die entsprechenden Ansprüche anderer Religionen zu beurteilen, das nicht gerade pluralitätsfreundlich zu sein scheint. An dieser Stelle bietet jedoch auch die orthodoxeste Theologie eine viel zu wenig beachtete, wichtige Brücke für die Wertschätzung anderer Religionen. Auch wenn man darauf beharrt, dass alles über Gott Wissbare und für den Menschen Belangvolle in seinem Logos Jesus Christus gesagt ist, bedeutet das nicht, dass die Kirche auch verstanden hat, was in diesem Logos gesagt ist. Im Gegenteil ist es eine der Grundeinsichten des christlichen Glaubens, dass die Kirche mit dem Verstehen des göttlichen Logos bzw. mit dem Verstehen Jesu Christi nie an ein Ende kommt. Nicht das Offenbarungsereignis ist unvollständig, sondern unsere Auffassungsgabe. Die Kirche, so drückt es Paul J. Griffiths aus, „hat nicht den Anspruch, bereits alle religiöse Wahrheit zu lehren; sie hat nicht, um es noch etwas theologischer auszudrücken, bereits alle in der Offenbarung enthaltenen bedeutsamen Wahrheiten explizit formuliert, die sie bewahrt und überliefert.“³ Von daher kann ich durch die Begegnung mit anderen Religionen Entscheidendes über Gott und seine Offenbarung in Christus lernen. Gerade weil sich die Kirche der Wahrheit verpflichtet fühlt, kann sie nicht denken, die Wahrheit bereits zu besitzen. Denn – so völlig zu Recht Karl-Heinz Menke: „Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, wird niemals behaupten, die Wahrheit zu ‘haben‘. Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, ist nie am Ziel, sondern stets unterwegs; nie fertig, sondern stets im Aufbruch.“⁴ Von daher kann auch ein dem Lehramt in allem treuer Theologe von anderen Religionen lernen wollen und neue Wege des Verstehens der Selbstkundgabe des Unbedingten auch außerhalb der christlichen Tradition suchen. Denn mit dem Verstehen des Unbedingten wird kein Mensch je an ein Ende kommen. Und nichts an dem christlichen Glauben besagt, dass Gott sich nur in Jesus von Nazareth dem Menschen zusagt. Im Gegenteil zeigt die Anbindung dieses Bekenntnisses an die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel, dass Gott immer wieder und auf vielerlei Weise in der Geschichte spricht (Hebr 1,1) und immer wieder seine gute Bundeszusage an sein Volk erneuert (Jer 31,31-34). Kann ein christlicher

³ PAUL J. GRIFFITHS, *Problems of religious diversity*, Malden-Oxford 2001, 62: „The Church, however, does not think of herself as already explicitly teaching all religious truth; she has not, to put it a bit more theologically, given explicit formulation to all the religiously significant truths implied by the revelation she preserves and transmits.“

⁴ KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 24.

Theologe also auch ohne Bezugnahme auf Jesus von Nazareth, beispielsweise in der Auseinandersetzung mit einer nichtchristlichen Religion, etwas Entscheidendes über Gott lernen, was nicht durch die Kirche gelehrt wird? Zur Beantwortung dieser Frage ist das Offenbarungsverständnis entscheidend. Denkt man Offenbarung instruktionstheoretisch, dann ist in Jesus Christus alles gesagt, was sich von Gott sagen lässt und die Kirche transportiert dieses Wissen durch die Zeit. Die Offenbarung kann dann tatsächlich sinnvollerweise als vollständig beschrieben werden, muss aber den Anspruch aufgeben, auf einer Wesens- und Selbstmitteilung Gottes zu beruhen. Denkt man Offenbarung aber im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil kommunikationstheoretisch, wird die Kategorie der Vollständigkeit obsolet. Denn dem guten Geist Gottes darf man zutrauen, dass er in einem dialogischen Geschehen immer wieder „noch nicht wahrgenommene, vergessene oder gar verdrängte Dimensionen des Gotteswortes neu erschließen“ kann.⁵ Diese neuen Dimensionen können sich auch im interreligiösen Gespräch erschließen, so dass auch eine Komparative Theologie als wichtiger und produktiver Bestandteil konfessioneller Theologie entwickelt werden kann. Im Blick auf unseren Zusammenhang kann man also folgendermaßen resümieren: Wenn ich ernst nehme, dass Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten ist, muss ich doch nicht behaupten, dass nur die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth einen Weg zum Vater eröffnet. Und auch wenn ich ernst nehme, dass Christus für mich als Christen kriteriale Grundlage meiner Rede von der letzten Wirklichkeit bleibt, muss ich nicht behaupten, dass die Kirche in ihm schon alles erkannt hat, was von Gott zu sagen ist. Angesichts der Geschichtlichkeit in der Menschen Normativität beanspruchen, können sie immer auch voneinander lernen. Die Verschiedenheit der religiös Anderen kann durchaus auf eine Gegebenheitsweise der Offenbarung Gottes verweisen, die *mir* durch das Christusgeschehen bisher nicht erschlossen wird. Und dennoch ist aus christlicher Sicht im Christusgeschehen nicht nur für mich, sondern für alle Menschen auf definitive, unüberbietbare, normative und irreversible Weise der Heilswille Gottes erfahrbare Wirklichkeit geworden. Oder in den Worten von Hans Kessler ausgedrückt:

⁵ JÜRGEN WERBICK, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster 2011 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 49), der diese Überlegung mit einer geharnischten Kritik an *Dominus Iesus* verbindet. Vgl. ebd., 177: „Aber man wird fragen dürfen, ob die Kategorie der ‚Vollständigkeit‘ wirklich geeignet ist, die normative Bedeutung der in den biblischen Schriften bezeugten Offenbarung und des durch sie zugänglich gewordenen Heilswerks auszusagen. Verrät die hier in Anspruch genommene quantitative Logik *vollständig versus schwer defizitär* nicht doch eine immer noch instruktionstheoretisch-doktrinalistisch konzipierte Theologie der Offenbarung ...? Wenn Gottes Wahrheit personal-geschichtlich begegnet und die Menschen zu ihrem Heil in Anspruch nimmt, so ist Vollständigkeit eine unangemessene Kategorie. Personal-geschichtliche Beziehung ist nie ‚vollständig‘ realisiert.“

„Wenn nach christlicher Überzeugung Gott sich in Jesus geschichtlich unüberbietbar und endgültig geoffenbart hat, so heißt das: *Mehr* und *wesentlich* anderes, als er in Jesus mitgeteilt hat, hat Gott uns in der Geschichte nicht mitzuteilen. Aber das bedeutet *nicht*, dass *wir* die Wahrheit ‚besitzen‘ ... Und es bedeutet ferner *nicht*, dass Gott anderswo *nicht* sprechen würde.“⁶

Insbesondere gilt diese Einsicht deswegen, weil Gott sich in Christus selbst sagt und ich als bedingter Mensch mit dem Verstehen der Selbstaussage Gottes nie an ein Ende komme. Wenn Gott sich nicht anders erschließt als in der Ambivalenz und Brüchigkeit der Geschichte, dann wird man bei aller Entschiedenheit im Zeugnis für die ergangene Wahrheit immer vorsichtig bei dem Urteil sein, ob das mir Offenbarte wirklich in letzter Instanz der Wahrheit des Anderen widerspricht. Das entscheidend Christliche muss eben nicht das unterscheidend Christliche sein,⁷ und von daher wird in unserem Dialog viel darauf ankommen, dass wir versuchen, uns auf Kriterien und Normen zu verständigen, die es erlauben, den Fremden auch da zu würdigen, wo er sich von mir unterscheidet.

„Das Fremde schätzen lernen bedeutet nicht, ihm pauschal Gleichwertigkeit zuzubilligen. Es bedeutet, konkret wahrzunehmen, wie man das mir Wichtige auch anders wichtig nehmen kann, so dass ich meine Weise des Wichtignehmens genauer einordnen und dabei doch zugleich die andere Weise des Wichtignehmens wertschätzen kann.“⁸

⁶ HANS KESSLER, Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)? Fragmente einer Theologie des religiösen Pluralismus – jenseits von ‚Dominus Iesus‘ und Pluralistischer Religionstheologie. In: MARKUS WITTE (Hg.), Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog, Würzburg 2003, 277-314., 304; vgl. R. BERNHARDT, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 2), 258: „Der grenzsprengende Bundeswille Gottes offenbart sich umfassend und normativ, aber nicht exklusiv in Christus.“

⁷ Vgl. bereits JÜRGEN WERBICK, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992.

⁸ JÜRGEN WERBICK, Vergewisserungen im interreligiösen Feld, 190.