

Ernst Feil

Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewißheit?

Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog

Die gegenwärtige Diskussion um den – notwendigen – Dialog der Religionen und die dafür als erforderlich angesehene Anerkennung vieler Heilswege ruft eine Erinnerung an Karl Rahner wach, der auch diesbezüglich immer wieder zitiert wird. Bei einem Besuch im fundamentaltheologischen Doktorandenkolloquium in Münster, wohl anlässlich der Verleihung des theologischen Ehrendoktorats 1964, ließ er sich wie früher in den eindrucksvollen freien theologischen Kolloquien in Innsbruck während der fünfziger Jahre Fragen stellen, auf die er dann einging, wenn ihn nicht ein dringlicheres Problem beschäftigte. Hier in Münster wollte er sich allerdings auf die Frage nicht einlassen, wie sich sein (religions)philosophisches Konzept „Geist in Welt“ (1939) und sein theologischer, das heißt vor allem christologischer Ansatz etwa seit seinem frühen Aufsatz „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“ (1953) nicht nur miteinander verträgen, sondern auch systematisch vereinbaren ließen. Rahner wehrte ab, das sei eine Frage aus der theologischen Richtung von Johann Baptist Metz. Es handelte sich jedoch um eine Frage, die seine eigene Theologie und Biographie zentral betraf. Denn er hatte nach dem Theologiestudium erneut einen philosophischen Studiengang begonnen, um sich auf eine Professur in der Philosophie vorzubereiten. Nach der Ablehnung seiner Dissertation durch Martin Honecker in Freiburg wechselte er in die Theologie. Geblieben war ihm nicht nur ein Respekt, sondern auch hohes Interesse an der Philosophie und, wenn auch später nicht völlig unbeeinträchtigt, an Martin Heidegger, dessen Student er gewesen war.

Es beschäftigte ihn von daher sehr wohl und auf Dauer der philosophische Einstieg, wie er ihn in der These erarbeitet hatte, daß der begrenzte menschliche Geist als Bedingung seiner Möglichkeit einen absoluten Geist voraussetze. Dann allerdings tat man und auch er sich schwer, Menschwerdung eben dieses absoluten Geistes zu denken. Als Theologe sah er sich jedoch zutiefst auf die Menschwerdung verwiesen, in der das absolute Geheimnis selbst geschichtlich und damit begrenzt geworden war. Philosophisch nicht recht zufriedenstellend, läßt sich diese Glaubenswahrheit nur noch paradox ausdrücken. Schließlich hatte das Konzil von Chalkedon gegen alle philosophische Formulierungsweise die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der einen (gottmenschlichen) Person nur widersprüchlich umschreiben können mit den Bestimmungen „unvermischt, unverän-

derlich, ungetrennt, unteilbar“. Daraus resultierte für Rahner, daß sich Theologie nicht in einer spannungsfreien Gesamtsystematik ausdrücken läßt. Nicht von ungefähr hat er spät die Theologie als „das System des Unsystematisierbaren“ bestimmt. Die – theologisch unvermeidliche – Paradoxalität christlicher Theologie war ihm theologisch ebenso vertraut, wie sie ihn philosophisch auch irritierte.

Modelle für den Dialog mit den Religionen

Die überlieferte christliche Überzeugung, daß in Jesus Christus und folglich in der Kirche oder mindestens im christlichen Glauben (allein) das Heil der Welt liegt und gewirkt ist, gilt gegenwärtig nicht selten – vorsichtig gesagt – als prekär, will man sich in den Dialog mit den „Religionen“ begeben. Man argumentiert, daß doch niemand mehr ernsthaft davon ausgehen kann, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt. Wer an diesem Satz weiterhin festhält, bringt sich um seine Seriosität. Von hierher erscheint es also, um ein gewichtiges Beispiel zu bringen, von vornherein als abwegig, wenn Dietrich Bonhoeffer 1936 gegen die dem Nationalsozialismus verfallene und seines Erachtens somit häretische Deutsche Evangelische Reichskirche für die Bekennende Kirche dezidiert eben dieses „Extra ecclesiam nulla salus“ in Anspruch nahm. Schon damals hat er selbst innerhalb der Bekennenden Kirche heftige Kritik erfahren, nicht zuletzt durch den kürzlich verstorbenen Helmut Gollwitzer. War also Bonhoeffer ein Phantast und Schwärmer?

Diese Einschätzung, daß es nur in Jesus Christus bzw. im christlichen Glauben und folglich in der Kirche Heil und dementsprechend außerhalb kein Heil gebe, nennt man inzwischen „Exklusivismus“. Wer diese „exklusive Christologie“ vertritt, setzt sich von vornherein auch moralischen Verurteilungen aus, er sei intolerant, wenn er die Wahrheit für sich allein in „Anspruch“ nehme, er sei überdies unfähig zu jedem Dialog; denn worüber sollte er ernsthaft diskutieren, wenn er die Wahrheit „besitze“ und sein Gegenüber folglich in der Unwahrheit lebe.

Man sucht also nach neuen Wegen und geht zu einem „inkluisiven“ Modell über, in dem man den eigenen Weg zwar für wahr hält, aber auch in anderen Wegen Wahrheit gegeben sieht. Dieser „Inklusivismus“ hält daran fest, daß es Wahrheit gibt und daß der eigene Weg dieser Wahrheit folgt und zur letzten Wahrheit führt, daß aber auch andere Wege Wahrheit enthalten und angesichts der Vorfindlichkeit wesentlicher Wahrheiten bis hin zur Erleuchtung und der gleichfalls zu findenden hohen Moralität auch auf ihnen das (ewige) Heil nicht endgültig verfehlt wird. Als Vertreter dieses Weges gilt gegenwärtig insbesondere Karl Rahner.

Dieser inklusive Weg spielt bereits hinüber zu der – idealtypisch formulierten – dritten Position einer konsequenten „Pluralität“ der Wege, die sich alle um die eine Wahrheit, genauer: um die Suche nach ihr bemühen. Nach dem Motto, daß allenthalben nicht der „Besitz“ der Wahrheit, sondern nur das Suchen nach ihr möglich

ist, können Menschen lediglich feststellen, daß sie und andere auf verschiedene Weise auf der Suche sein können, aber niemand schon am Ziel ist. Somit obliegt allen, die auf der Suche nach der Wahrheit sind, sich selbst auf einen voraussetzungslosen, das heißt von jedem „Wahrheitsanspruch“ für die eigene Position freien Dialog einzulassen, um so die gemeinsame Wahrheitsfindung zu fördern.

Auch im Bereich katholischer Theologie konnte dieser Weg vertreten werden, verdeutlicht mit dem Bild, daß die Wege zur Besteigung des Berges, solange sie durch Wälder verlaufen, verschieden, daß sie aber oberhalb der Baumgrenze dieselben sind bzw. in einen Weg münden. Von daher ist es, um das Bild weiterzuführen, grundsätzlich nicht von Belang, auf welchem Weg man die Baumgrenze überwindet. Man wählt normalerweise am besten den Weg, der einem am nächsten liegt, um dann zum selben Ziel zu gelangen.

Von den drei Modellen werden nur die beiden letzten als diskutabel angesehen. Dabei lassen diese sich nicht exakt voneinander trennen. Sie unterscheiden sich – nur – dadurch, daß ein inklusives Verständnis der eigenen Überzeugung von deren grundsätzlicher Wahrheit ausgeht. Daß aber schon für sie ein gewisser Relativismus gilt, nachdem sie die „absolute“ Wahrheit auch nicht allein, exklusiv beanspruchen kann und darf, bleibt somit dieser Relativismus das zentrale Problem. Er scheint freilich die Konsequenz zu sein aus der schon rein quantitativen Verbreitung der verschiedenen „Hoch-“ bzw. „Weltreligionen“.

„Besitz der Wahrheit“ – eine fatale Metapher

Die Ablehnung des Exklusivismus beruht auf der Alternative von „Besitz der Wahrheit“ und „Suche nach der Wahrheit“. Als Kronzeugen für sie kann man Karl Popper anführen, der unter Hinweis auf den Mathematiker und Wissenschaftstheoretiker Alfred Tarski (1901–1983) feststellt: „Wissenschaft ist Wahrheitssuche: Nicht der Besitz von Wissen, sondern das Suchen nach Wahrheit.“

Doch sollte man sich die Sache nicht zu leicht machen. Denn zunächst und vor allem ist die Metapher „Besitz“ fatal. Sind unsere Bezeichnungen geistiger Sachverhalte grundsätzlich metaphorisch, nämlich aus empirischer Erfahrung auf geistige Wirklichkeit übertragen – Begriff, Einsicht, Standpunkt –, so verwundert nicht, daß wir auch unser Verhältnis zur Wahrheit bildlich von ursprünglich manifesten Bezeichnungen her zum Ausdruck zu bringen versuchen. Aber der Ausdruck „Besitz“ eignet sich nicht, um zu bezeichnen, wie eine zumal persönliche Wahrheit uns gegeben und eigen sein kann, handelt es sich bei ihr doch wesentlich um etwas, was sich auf Vertrauen stützt und uns so „bereichert“, „beschenkt“.

Wie fragwürdig auch die Bezeichnung „Suche“, abstrakt genommen, sich darstellt, zeigt der Sachverhalt, daß die völlig voraussetzungslose, das heißt ohne irgendwelche Anhaltspunkte vorgenommene „Suche nach der Wahrheit“ orientie-

rungslos wäre und somit keine „Suche“ sein könnte, sondern nur im gegebenen Fall ein zufälliges Treffen von Wahrheit ermöglichen würde. Wo liegt der Maßstab dafür, daß man, um auf Popper zurückzukommen, mit einer neuen Hypothese oder gar Theorie der Wahrheit nähergekommen ist (was ja auch eine Metapher ist, die der räumlichen Vorstellung entstammt, man könne die vorher gegebene Entfernung verringern)? Woher aber weiß man, daß diese Theorie nicht nur besser funktioniert? Von hierher würde es sich empfehlen, der neuen „Erkenntnis“, besser gesagt, der neuen Annahme zu folgen, obwohl man faktisch nicht angeben kann, daß sie der intendierten Sache tatsächlich näherkommt. Überdies ist die Alternative an mathematischen und naturwissenschaftlichen Vorstellungen entwickelt, geht sie doch von der Vorstellung aus, daß man etwas nicht weiß oder aber weiß oder wenigstens schon einige Erkenntnis-„Schritte“ in Richtung auf sie getan hat. Daß aber die persönlich mitgeteilte Wahrheit diesem Modell wenig entspricht, liegt auf der Hand.

Nicht zu leichtmachen darf man sich die Übernahme dieser Alternative von „Besitz“ und „Suche“ der Wahrheit auch deswegen, weil Popper selbst sie nicht naiv entwickelt hat. Vielmehr verweist er in ihrem Zusammenhang auf Sokrates, und zwar auf den geschätzten Sokrates der platonischen Verteidigungsrede (während er den Sokrates des platonischen Staates wohl sehr viel weniger leiden konnte, hat er doch das Staatskonzept Platons als des Totalitarismus verdächtig entschieden abgelehnt). In der Verteidigungsrede des Sokrates finden wir jenes berühmte Argument vom Nichtwissen, erhebt doch Sokrates den Anspruch, besser gesagt: hat er doch nur die Erfahrung gemacht, weiser als andere zu sein, weil er davon ausgeht, nichts zu wissen, während andere zugeben müssen, daß sie nur vermeintlich etwas wußten; interessant ist, daß Popper den entscheidenden Satz bewußt ergänzt: „Ich weiß, daß ich (fast) nichts weiß“, obwohl dieses in Klammern gesetzte „fast“ nicht bei Platon steht. Diese Paradoxie, zu wissen, nichts zu wissen, hat Sokrates historisch konkret gegen jenes (Schein-)Wissen der Sophisten formuliert, meinten doch diese, auf alles eine Antwort geben zu können. Doch endeten nach Platon nur die früheren Dialoge des Sokrates in einer Aporie, das heißt in einer Sackgasse. Später suchte der platonische Sokrates weiterführende Antworten zu geben. Platon selbst bringt dann freilich seine Erfahrung zum Ausdruck, daß das Eigentliche nicht aussagbar ist, wie er, diesmal ohne die künstlerische Aussageform der Dialoge, in seinem berühmten 7. Brief direkt dargestellt hat.

Auch die Interpretation des bereits vor Sokrates tätigen Xenophanes, auf den Popper gleichfalls und zu Recht hinweist, kann man nicht einfach so zusammenfassen: „Wir haben kein Wahrheitskriterium, kein sicheres Wissen; aber wir können suchen und, im Verlauf der Zeit, suchend das Wissen finden.“ Denn diese Paraphrasierung Poppers ist zu frei, bei Xenophanes heißt es nämlich: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie suchend das Wissen.“

Die schlichte, schlagwortartige Alternative zwischen „Besitz“ und „Suche“ der Wahrheit werden wir also verlassen müssen. Popper hätte konsequent zu seiner Sokrates-Interpretation Xenophanes übrigens sagen lassen müssen: „Wir haben (fast) kein Wahrheitskriterium.“

„Absolutheitsanspruch“ – ein ungeeigneter Begriff

Als zweite Voraussetzung des Exklusivismus wird der „Absolutheitsanspruch“ des Christentums angenommen. Hiermit sind gleich zwei Begriffe zusammengespannt, deren erster, das „Absolute“, sich bereits nicht von selbst versteht. Entstanden ist er erst sehr spät im Anschluß an den deutschen Idealismus; die Formulierung und Postulierung des Christentums (!) als „absoluter Religion“ durch Hegel war hierfür bestimmend. Auf die hiermit verbundene Problematik, auf die nicht zuletzt Ernst Troeltsch in seinen Überlegungen über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ (1902) hingewiesen hat, kann hier nicht näher eingegangen werden. Es muß der Hinweis genügen, daß die Begriffe „das Absolute“ und „Absolutheit“ im theologischen Zusammenhang abgeleitet, also sekundär sind und daß auch die Aussage, Gott sei „absolut“, nicht sehr viel hergibt. Denn schließlich bedeutet „absolut“ nichts anderes als „losgelöst“. Wer aber sollte dieser Gott sein, der unter dieser Bezeichnung uns deutlich gemacht werden könnte? Auch das Gegenteil, das ausgeschlossen werden soll, nämlich daß Gott als „relativ“, das heißt „bezogen“ auf die Welt als seine Schöpfung oder auf uns bezeichnet werden soll, führt nicht zu einer zentralen Bestimmung für Gott.

Qualitativ gesteigert wird die Problematik dadurch, daß jemand – man möchte gern wissen, wer – nun einen „Absolutheitsanspruch“ formuliert hat. „Anspruch“ dient als (metaphorische) Bezeichnung im Rechtswesen, schuld- und vertragsrechtliche Forderungen erheben und einklagen zu können; darüber hinaus verwenden wir diesen Begriff im ethischen Bereich. Es liegt aber auf der Hand, daß dieser Terminus zur Klärung eines theologischen Sachverhalts auf seiten der Menschen schlecht geeignet erscheint. Der Glaube vermittelt keinerlei „Ansprüche“, weder auf das ewige Heil noch gegenüber anderen.

Wer führt mit wem einen Dialog?

In einem Bericht über christliche Bemühungen um Zen-Meditationen fanden sich zwei in unserem Zusammenhang aufschlußreiche Mitteilungen: Einmal wurde auf den Rat eines Hindu bei einem Treffen „25 Jahre Meditationskurse in Benediktinerklöstern“ an die Christen verwiesen, sie sollten ihre (eigenen) Wurzeln nicht vergessen. Zum anderen wurde der Brief eines katholischen Priesters und Zen-

Lehrers an die Nachfolger seines verstorbenen Zen-Lehrers zitiert, ob diese akzeptieren könnten, den Weg des Zen mit der Christuswirklichkeit zu verbinden. Ob man sich vorstellen kann, daß ein fernöstlicher Meditationslehrer sich überhaupt für die Verbindung östlicher und westlicher Meditation interessiert und darüber hinaus einen christlichen Abt nach der Legitimität seines Bemühens fragt?

Wenn gegenwärtig der Dialog der „Religionen“ und für ihn bestimmte Voraussetzungen und Verhaltensweisen gefordert und gefördert werden sollen, was ja ohne Abstriche zu begrüßen ist, fragt sich gleichwohl, wer die Bedingungen für dieses Gespräch formuliert. Ein Blick in die Literatur zeigt schnell, daß es sich fast ausschließlich um Autoren in den USA handelt, die nun auch hierzulande zu diskutieren seien, wie hiesige Autoren nahelegen oder ausdrücklich sagen. Nun befinden sich die meist angloamerikanischen Autoren in der Situation, daß sie in ihren Universitäten und Institutionen in aller Regel nur noch religionswissenschaftlichen Einrichtungen angehören, in denen alle möglichen Positionen – gleichberechtigt – nebeneinander vertreten sind. Allerdings handelt es sich dabei nur selten um genuine Vertreter dieser Kulturen und Religionen (um „native speakers“ und, wie man sagen könnte, um „native believers“).

Es ist nun durchaus wünschenswert, daß sich Angehörige der westlichen Traditionen mit den anderen Kulturen und Überzeugungen befassen. Das Problem besteht denn auch eher für die Mitglieder unserer weithin säkularisierten Mentalität und Zivilisation, die ihrer ursprünglichen Konfession nicht mehr oder nicht mehr intensiv angehören und in der unüberschaubaren Pluralität der Positionen sich zu rechtfinden müssen. So wird aus einem pragmatischen leicht ein irgendwie normativer Pluralismus. Die Diskussion um den Dialog mit anderen Kulturen und Überzeugungen bestreiten also weithin Vertreter der europäisch-amerikanischen Welt, bestimmt durch einen vor allem in den USA seit Jahrzehnten vertretenen Pragmatismus und Positivismus. Sie stellen auch die Bedingungen für den Dialog, insofern sie von „Toleranz“ ausgehen und deren Vereinbarkeit mit der Annahme einer letztverbindlichen Wahrheit eines Dialogteilnehmers gegenüber anderen für unmöglich halten, wovon sie sich einen mindestens pragmatischen Ausweg aus dem (heillosen) Pluralismus versprechen.

Nicht von ungefähr wurde besonders in den USA auch das Bild – es handelt sich hier natürlich um ein Bild – vom „Markt“ für das Neben- bzw. Miteinander der verschiedenen Religionen und Denominationen propagiert, auf dem die einzelnen ihr Angebot – mit allen Mitteln der Werbung, versteht sich – feilbieten und auf möglichst großen Verkaufserfolg hoffen. Da es sich bei solchen Sinnangeboten kaum um etwas handelt, was wie Grundnahrungsmittel zum unmittelbaren Erhalt des Lebens notwendig ist, wird man sich freilich keines um die Gefahr oder den Preis des Lebens erwerben. Das Bild vom „Markt der Möglichkeiten“ mag somit allenfalls für einen Bereich des Kirchentags gelten, für die Charakterisierung des Miteinanders verschiedener und schließlich letztverbindlicher Überzeugungen

aber nicht. Worum es hier geht, läßt sich nicht auf dem Markt aushandeln, sondern spielt sich in der Kirche ab, die am Markt liegen mag. Das Problem freilich bleibt: Gibt es überhaupt noch etwas, was eine letztverbindliche Bedeutung hat?

Statt also von einem US-spezifischen Pluralismus mit seinem weithin pragmatischen Absehen von der Wahrheitsfrage auszugehen, wird man sich nach anderen Grundlagen eines Gesprächs umsehen müssen. Zu diesen kann jedenfalls nicht der Verzicht auf eine Letztüberzeugung als Voraussetzung für den Dialog zwischen den Kulturen und Überzeugungen gehören.

„Religion“ – ein problematischer Begriff

Daß wesentliche Annahmen, die als Voraussetzung des Dialogs formuliert werden, ihrerseits zutiefst euroamerikanisch sind, läßt sich, abgesehen von zuvor genannten Aspekten, vielleicht am besten am Begriff „Religion“ selbst demonstrieren. Nicht von ungefähr wurde der Protest Karl Barths gegen ihn so verstanden, daß man nun nicht mehr in einen Dialog mit den anderen „Religionen“ treten könne. Barth wollte sich mit diesem Protest allerdings nicht der Konkurrenz mit den anderen „Religionen“ entledigen, sondern die eigene Tradition kritisieren. Offensichtlich machen wir uns nicht klar, wie sehr dieser neuzeitliche Religionsbegriff unter ganz bestimmten Bedingungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts im vornehmlich protestantischen Bereich entstanden und inzwischen auch für uns problematisch geworden ist; immerhin hat sich die Möglichkeit, ihn zu bestimmen, noch einmal verschlechtert, da man ihn nicht einmal mehr nur in einer „Formaldefinition“, wie Karl Ernst Nipkow vorgeschlagen hat, sondern nur noch in einer „negativen Formaldefinition“ erfassen zu können annimmt, wenn man Carsten Colpe folgt. Andere Sprachen und erst recht andere Kulturen haben weder eine genuine Vorstellung noch Bezeichnungen für „Religion“. Es ist interessant zu sehen, daß in letzter Zeit zunehmend in Koranübersetzungen „Religion“ vorkommt, wo im Arabischen meist „din“ (etwa: Recht) zu finden ist.

Hier zeigt sich ein merkwürdiges Phänomen: Einmal wurde in einer zuvor nicht gekannten Universalisierung der Religionsbegriff auf die verschiedensten Kulturen und Bewegungen übertragen; man wendet ihn zuversichtlich und beruhigt ebenso auf Phänomene unserer Gesellschaften, „civil religion“ genannt, oder auf die Jugendreligionen an, nachdem der Protest gegen die „Religion“ seitens der Dialektischen Theologie inzwischen überwunden erscheint sowie die Diagnose Bonhoeffers von einer kommenden „religionslosen Zeit“ sich, wie nicht wenige erleichtert meinen, als erheblicher Irrtum herausgestellt hat. Zum anderen aber erfuhr die „Religion“ eine nachhaltige Entleerung: Was „Religion“ etwa von 1799 an bis fast in die Mitte unseres Jahrhunderts bezeichnet hat und was als solche erlebt worden ist, wie sich an nicht wenigen bedeutenden Intellektuellen, etwa von Thomas

Masaryk bis hin zu Albert Einstein, zeigen läßt, dürfte heute kaum mehr in dieser Weise geteilt werden, wenn man nicht die höchst problematische Ansicht vertreten will, die sogenannten „Jugendreligionen“ seien eben „Religion“.

Nicht von ungefähr formuliert man jetzt eine „Religionstheologie“. Doch ohne genauere Informationen ahnt man nicht, was dieser Terminus bedeuten soll. Nur zu leicht führt er in die Irre. Denn er soll nicht in Analogie zur „Religionsphilosophie“ (einem gleichfalls problematischen Terminus) verstanden werden, sondern zur Bezeichnung theologischer Reflexionen über die verschiedenen Religionen dienen. Deswegen würde er präziser Religionstheologie heißen müssen. Notwendig wäre dieser Terminus überhaupt nicht, selbst wenn man das Anliegen verfolgen will, sich theologisch über die Bedeutung anderer „Religionen“ Rechenschaft zu geben, wie dies seit einigen Jahrzehnten besonders durch den Vorschlag von Heinz Robert Schlette geschieht. Denn daß die anderen „Religionen“ eine Frage für den christlichen Glauben darstellen, soll nicht bestritten werden.

Um sich freilich mit anderen Kulturen und ihren Heilswegen zu befassen, braucht man den Terminus „Religion“ nicht, über den man sich allererst selbst im europäisch-amerikanischen Kontext verständigen und über den man sehr lange mit Angehörigen einer anderen Kultur sprechen muß, um ihnen einigermaßen deutlich zu machen, was er überhaupt meint. Hinzu kommt, daß andere sich nicht ohne weiteres mit diesem Terminus bezeichnen lassen möchten. Nicht von ungefähr haben verschiedentlich Vertreter des Judentums entschieden darauf hingewiesen, daß dieses keine „Religion“ sei. Man kann die These formulieren, daß dieser Begriff das Gespräch mit anderen Kulturen und Überzeugungen eher belastet und kompliziert, als daß er interkonfessionell und interkulturell förderlich ist.

Die Wahrheitsfrage – eine unerläßliche Frage

Wenn es bereits bei Informationen und mehr noch bei ethischen Weisungen entscheidend darauf ankommt, daß sie wirklichkeitsgemäß und das heißt wahr bzw. richtig sind, läßt sich erst recht bei einem letztverbindlichen Glauben auf die Frage nach der Wahrheit nicht verzichten. Wie schlecht es aber auch hierzulande mit der Wahrheit bestellt ist, zeigt der Vorschlag, sie als Medium des gesellschaftlichen Subsystems Philosophie (neben Geld für die Wirtschaft, Religion für die Komplexitätsreduktion) zu bestimmen; sie dient hier – lediglich – dem Funktionieren der Gesellschaft, wobei sich Wahrheit als solche nicht mehr annehmen und angeben läßt. Offenkundig liegt hier kein Wahrheitsverständnis mehr vor, für das man mit seinem Leben einzustehen bereit sein könnte.

Wenn freilich derjenige, der sich diesem Modell nicht anschließen kann oder will, als Anhänger einer „alteuropäischen“ Vorstellung bezeichnet wird, fragt sich, ob dies nicht eine Auszeichnung sein kann, was auch für den zutreffen mag, der

einen Dialog mit anderen Überzeugungen für notwendig hält, ohne auf die Überzeugung der letzten Wahrheit der eigenen Position zu verzichten und folglich von ihr auszugehen. Diese nicht im Sinn einer Gleich-Gültigkeit mit anderen Positionen einzuschätzen und folglich sich einem „alten“ Modell des Dialogs zurechnen lassen zu müssen, braucht deswegen nicht schon veraltet zu sein. Von Grundgegebenheiten christlicher Verkündigung her läßt sich auf die Frage nach der Wahrheit ebensowenig verzichten, wie dem Angehörigen einer anderen Kultur und Überzeugung die Infragestellung seiner Position zur Aufnahme eines Dialogs vorgeschlagen oder gar abverlangt werden kann.

Damit ist natürlich die Frage aufgeworfen, wie sich Wahrheit bestimmen und erst recht, wie sie sich erreichen läßt. Es bedarf keiner näheren Ausführungen, daß sie nicht einfach als satzhafte Wahrheit definiert werden kann. Wenn jemand in einer Wahrheit leben kann, die er reflex nicht eingeholt hat (was adäquat überhaupt nicht gehen dürfte) und über die er verbal vielleicht nicht eben zureichend Auskunft zu geben vermag, wenn – satzhafte – Wissen über Jesus von Nazaret nicht als Voraussetzung für das Heil genügt und wenn das Gottesverhältnis im Gegensatz zum eigenen Bewußtsein und zu eigenen Aussagen stehen kann, so können diese und andere Probleme nicht nahelegen, die Annahme einer letztverbindlichen Wahrheit sei erläßlich und aufzugeben. Auf die Erörterung eines solchen Antagonismus, etwa zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit, kann hier verzichtet werden. Die Probleme, die angesprochen werden müßten, beziehen sich selbstverständlich auf die bewußte menschliche Erfahrung, die ja ihrerseits nicht identisch sein muß mit der faktischen Befindlichkeit eines Menschen. Plötzliche tiefgreifende Veränderungen in der eigenen Lebenssituation zeigen nur zu deutlich, in welchem Maß wir unsere Lebenswirklichkeit nicht adäquat erfahren.

An der Annahme einer grundlegenden Wahrheit festzuhalten, insinuiert nicht zuletzt zentrale Aussagen der neutestamentlichen Botschaft, so viele Probleme uns diese machen mögen. Daß es in Jesus Christus um das Heil der Welt geht, ist in dieser Botschaft so sehr verankert, daß man zentrale Textstellen schwärzen müßte, wollte man diese Aussage nicht mehr beibehalten.

Daß aber alle, die von Jesus von Nazaret nicht bzw. nicht so hörten, um an ihn glauben zu können, deswegen nicht schon des (ewigen) Heils verlustig gehen, hat Karl Rahner mit seiner Theorie von den „anonymen Christen“ zu reflektieren versucht. Wenn man diese nicht als die allumfassende Theorie, sondern als Teiltheorie mit begrenztem Radius interpretiert, wie man Rahners Bestimmung der Theologie als „System des Unsystematisierbaren“ weiterführen kann, entfallen die Vorwürfe der Vereinnahmung der anderen Religionen wie der Verharmlosung der Heilsbedeutsamkeit des christlichen Wegs. Nicht von ungefähr hat Hermann Volk als Münsteraner Dogmatiker immer wieder auf die Grenzen und Brüche theologischer Systeme hingewiesen und diese nicht gegebenenfalls als ihre Schwächen, sondern als ihre Stärken hervorgehoben. Schließlich gilt es theologisch nicht, die

Wirklichkeit einem System unterzuordnen, sondern eben diese Wirklichkeit möglichst systematisch zu erfassen. Solche systematischen Brüche gibt es in der Theologie öfter, etwa bei der Definition des Trienter Konzils über die Wesensverwandlung von Brot und Wein in der Eucharistiefeier, wo das Konzil unter generöser Mißachtung der Schulterminologie nicht, dieser folgend, von „Substanz“ und „Akzidens“, sondern von „Substanz“ und „Spezies“ spricht.

Die Argumentation, Toleranz, die zum Dialog zweifelsohne unerlässlich ist, sei nur möglich, wenn man auf die Annahme letzter Wahrheit verzichte, kann hier nicht mehr des näheren widerlegt werden. Es muß der Hinweis genügen, daß man sich mit einer solchen These über die erforderliche „Neutralitas“ schon im 17. Jahrhundert hat herumschlagen müssen, um für sich deutlich zu machen, eben nicht „neutral“, deswegen aber nicht schon unfriedlich zu sein nach dem Motto, daß nur, wer neutral sei, auch Frieden halten könne. Toleranz und Friedfertigkeit hängen ebensowenig an der hier so bezeichneten „Neutralitas“, wie sich mit der Vermeidung des Spracherwerbs die Ursprache der Menschen herausstellt; nach der Legende sind die Neugeborenen gestorben, die ohne jede Ansprache aufwachsen sollten, um die Ursprache zutage zu fördern, was nicht erst Friedrich II. im 13. Jahrhundert, sondern nach Herodot schon Pharao Psammetich II. im 6. Jahrhundert v. Chr. versucht hat. Entsprechend läuft auch das Argument der Aufklärung ins Leere, man solle Kinder nicht in einer bestimmten Konfession erziehen und sie auch nicht taufen, sondern – neutral – heranwachsen lassen, bis sie selbst wählen und entscheiden könnten.

Für das Modell der Glaubenswahrheit jedoch, das zu entfalten wäre, könnte die neutestamentliche Auskunft dienen, daß Erlösung und Heil im Kreuz Jesu Christi gewirkt, aber vor dem Ende der Welt noch nicht in ihre eigene geschichtliche Vollendung gekommen sind. Dieses „schon“ und „noch nicht“ kann auch für jenes Verständnis von Heil und Wahrheit gelten, um das es hier ging.

Inzwischen brauchen wir auch theologisch nicht mehr defensiv jene Angriffe abzuwehren, die im Namen der aufklärerischen Vernunft der Neuzeit immer wieder gegen das „Glauben“ unternommen worden sind. Denn auch zur Begründung des Wissens kommen wir nicht ohne „Glauben“ aus, wie sich wiederum bei Karl Popper sehen läßt. Schließlich hat er sehr nachhaltig zum Ausdruck gebracht, daß er mit einem „Glauben“, den man, wie er sagt, einen „irrationalen Glauben an die Vernunft“ nennen kann, von seiner Theorie des „kritischen Rationalismus“ überzeugt ist. Inwiefern sollte der Christ seiner eigenen Überzeugung nicht mindestens in dieser Weise anhängen? Mit Karl Rahner gesagt: „Ich hoffe auf Gott, daß sich dieser durch Tradition überkommene Glaube zu meiner eigenen Entscheidung gewandelt hat, daß ich auch in der Mitte meines Wesens katholischer Christ bin, was ja im letzten das Geheimnis Gottes und meiner unreflektierbaren Tiefe bleibt, die ich auch mir selbst nicht aussagen kann.“ Von hierher wird das Gespräch, der Dialog mit anderen nicht verhindert, sondern allererst freigesetzt.