

(1964) gegründet, wurde zum „Barometer, an dem man das ökumenische Klima messen konnte“ (73). Sie förderte Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen und altorientalischen Kirchen. Weit über Wien hinaus erlangte sie (bis heute) Bedeutung. Die „Wiener christologische Formel“ bewirkte einen unschätzbaren „Durchbruch“ (87). Die gemeinsame Erklärung mit den Syrischen und Altorientalischen Christen gipfelte 1994 in der Unterzeichnung einer gemeinsamen christologischen Deklaration durch Johannes Paul II. und Mar Dinkha IV., Katholikos-Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens.

Die Verantwortung für das „Sekretariat für Nichtglaubende“ ließ ihn Symposien in aller Welt organisieren: Rom, Jugoslawien, Tokio, Mexiko, Afrika. Er führte dazu Spitzenwissenschaftler verschiedenster Konfessionen wie Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Jean Daniélou SJ, Peter L. Berger oder Harvey Cox zusammen. Nobelpreisträgertreffen in Lindau am Bodensee interessierten ihn ebenso wie die „Babuschkas“ in Moskau (in Österreich nach König zu unrecht „geringschätzig ‚Kerzerlweiber‘“ genannt), weil es im früheren Ostblock häufig die „Großmütter“

gewesen seien, die ihre Enkel „oft geheim getauft hatten“; ihnen sei es zu verdanken, „daß das Christentum in den langen Jahren der Verfolgung durch die kommunistische Herrschaft überleben konnte“ (82).

Wenn König zur Einheit der Christen anmerkt, dafür seien „nicht nur die geschichtlichen Gegebenheiten unserer Kirchen zu respektieren, sondern auch jene Eigenschaften, die am besten mit dem Begriff ‚Herzenstakt‘ umschrieben werden“ (93), dann mag das in manchen Ohren schlicht klingen. Doch diese Grundhaltung hat dem Kardinal zeitlebens Türen geöffnet. Was ihn auszeichnete, waren Toleranz und Dialogbereitschaft. Berührend sind die beiden letzten Sätze: „Das Entscheidende ist letztlich immer der Mensch und das, was er tut. Schöne Worte allein genügen nicht“ (174). Besser konnte König sich selbst und sein Lebenswerk nicht charakterisieren.

Andreas R. Batlogg SJ

¹ Franz Kardinal König: Offen für Gott – Offen für die Welt. Kirche im Dialog. Übers. u. hg. v. Christa Pongratz-Lippitt. Mit einem Geleitwort v. Annemarie Fenzl. Freiburg: Herder 2006. 176 S. Gb. 16,90.

² H. Stehle, Auch die Religion bedarf der Reinigung. Ein Streitgespräch der Kardinäle Franz König und Joseph Ratzinger: Gibt es lernfähige Schulmeister im Vatikan?, in: Die Zeit, 29. 11. 1991, 19–22, 19.

Christlich und pluralistisch zugleich?

|| Zu Perry Schmidt-Leukels „Gott ohne Grenzen“

Die pluralistische Religionstheologie muß sich seit ihren Anfängen mit zwei Vorwürfen auseinandersetzen, die sich bei genauem Hinsehen nur auf zwei verschiedene Seiten ihres einen Grundanliegens beziehen: mit dem Relativismus- und dem Absolutismusvorwurf. Ersterer unterstellt ihr, sie habe die Wahrheitsfrage verabschiedet, so daß sie von einer prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Re-

ligionen ausgehe. Denn wenn die religiöse Wahrheitsfrage das Maß des menschlich Faßbaren übersteige, dann müßten nach menschlichen Maßstäben alle Religionen als gleich wahr gelten. Umgekehrt macht es einen Unterschied, ob das menschliche Bewußtsein in der Wahrnehmung des Göttlichen perspektivischen Engführungen unterliegt, oder ob *ich* weiß, daß es diesen Engführungen unterliegt.

Wer sich zur Perspektivität jeglicher Wahrnehmung in ein Verhältnis der Objektivation setzt, ist ihr nicht blind unterworfen, sondern *sieht* in gewissem Sinn die genannten Perspektiven. Damit erhebt er sich jedoch über die einzelne Religion, der gleichzeitig eine Gefangenschaft in ihrer eigenen Perspektive attestiert wird.

Kein geringerer als John Hick hat in dieser Hinsicht von den Religionsströmen unserer Welt als Bewegungen gesprochen, die sich durch verschiedene Täler auf eine einzige Ebene hin bewegen (vgl. J. Hick, *Gott u. seine vielen Namen*, Altenberge 1985, 45f.). Deshalb wurde der pluralistischen Religionstheologie nicht ohne Grund vorgeworfen, daß sie in ihrer Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche ihrerseits auf einen Wahrheitsabsolutismus hin tendiere, mit dem sie sich durch Beanspruchung einer Vogelperspektive über andere Religionen erhebe.

Perry Schmidt-Leukel, dessen Beiträge zur pluralistischen Religionstheologie durch die Rezeption der Arbeiten Hicks angeregt sind, ist seit mehr als zehn Jahren bemüht, beide Vorwürfe zurückzuweisen. Und es muß hinzugefügt werden: Spätestens seit seinem jüngsten programmatischen Werk „Gott ohne Grenzen“¹ dürfen sie – jedenfalls ihm gegenüber – nicht ohne weiteres aufrechterhalten werden. Das dem religions-theologischen Pluralismus zugeschriebene Beispiel vom Elefanten und den Blinden, die sich ihm tastend annähern, wird von ihm selbst nämlich als eine Mischform von Exklusivismus und Inklusivismus kritisiert (vgl. 174). Denn der Erzähler dieser Szene sieht als einziger den ganzen Elefanten und weiß gleichzeitig, auf welche Weise sich die von den Blinden gefühlten Teilwahrheiten in das von ihm wahrgenommene Ganze fügen. Entsprechend will Schmidt-Leukel die Position eines religionstheologischen Pluralismus lediglich als eine Hypothese verstanden

wissen (vgl. 184). Immerhin ist es ein Unterschied, ob ich – wie im Elefantenbeispiel – positiv weiß, auf welche Weise die Transzendenz Gottes von den einzelnen Religionen partikularisiert wird, oder ob ich umgekehrt im Wissen um diese Transzendenz lediglich nicht ausschließe, daß es in anderen Religionen eine prinzipiell gleichwertige heilshafte Gotteserkenntnis geben kann.

Gleichzeitig stellt Schmidt-Leukel klar, daß schon in ethischer Hinsicht von einer Gleichgültigkeit der religiösen Überzeugungen nicht die Rede sein könne. Denn es ist nicht das gleiche, ob eine Religion zum Krieg auffordert oder zum Frieden, ob sie den Mord oder das menschliche Leben heiligt. Entsprechend erkennt er mit John Hick ein Unterscheidungs- und Bewertungskriterium der Religionen in der „soteriozentrischen“ Frage, inwieweit diese eine „Umwandlung des Menschen von der Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf die transzendente Wirklichkeit“ (267) bewirken. Und diese Dezentrierung will er mit Paul Knitter als gleichzeitige „Umwandlung zur liebenden Offenheit für den Mitmenschen“ begreifen, welche „sich darin bewährt, wie wir auf sein Leid reagieren“ (ebd.). Anders als in früheren Stellungnahmen ist darum auch für ihn religiöse Vielfalt an sich nicht schon ein Wert, weil es auch eine Vielfalt des Bösen geben kann (vgl. 155). Insofern kann die Legitimität religiöser Vielfalt nach dem genannten ethischen Kriterium durchaus beurteilt werden. Damit ist die Position von Lessings Ringparabel wiedergewonnen. Solange religiöse Wahrheitsansprüche in korrespondenztheoretischer Hinsicht nicht entscheidbar sind, müssen wir uns in dieser Weltzeit an einem stellvertretenden Wahrheitskriterium orientieren, nämlich dem pragmatischen: Wieviel Humanität verbreitet eine Religion in dieser Welt?

Man mag hier zu Recht einwenden, auch ein solches Stellvertreterkriterium sei nicht religiös neutral. Doch beansprucht Schmidt-

Leukel in ethischer Hinsicht auch gar nicht, in die absolutistische Vogelschau zurückzufallen. Ähnlich wie Hans Küng in seinem „Projekt Weltethos“ sieht er in dem genannten Kriterium einen Schnittpunkt, in dem die großen religiösen Strömungen dieser Welt zusammenlaufen. Und er macht sich von Jesus Christus her die Forderung zu eigen, die dem Menschen entgegentretenden Heilsangebote an ihren Früchten zu beurteilen (vgl. Mt 7,15–23).

Was Schmidt-Leukel hier vorlegt, will nämlich keine *Philosophie* der Religionen sein, die von einem den Religionen gegenüber äußerlichen Standpunkt aus argumentierte. In seiner konsequenten Zurückweisung des genannten Wahrheitsabsolutismus legt er den Entwurf einer pluralistischen Religionstheologie vor, die erklärtermaßen von christlichen Voraussetzungen ausgehen will. „Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen“ – so lautet darum auch der Untertitel seines Werkes. Dieses Programm löst er durch drei Argumentationsschritte ein. In einem ersten Schritt stellt er den Glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes als eine für das Christentum konstitutive Grundüberzeugung dar. Diese wirft dann die religionstheologische Grundfrage auf, wie sich die *Universalität* des göttlichen Heilswillens zur *Partikularität* des Christentums verhalte.

In einem zweiten Schritt diskutiert er die Lösungsmöglichkeiten, die sich dazu aus den religionstheologischen Positionen von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus anbieten. Während der Exklusivismus dazu tendiere, den allgemeinen Heilswillen Gottes zu leugnen, sei der Inklusivismus in der Lage einzugestehen, daß die Wirklichkeit des göttlichen Heilswillens weiter reiche als seine kirchliche Zeugnisgestalt. In dieser Überzeugung begegnet er freilich dem Pluralismus. Anders als letzterer ist er aber von der Überzeugung geleitet, „heilshafte Gottes-

erkenntnis“ in einer Fülle gewonnen zu haben, die ihn über andere Religionen hinaushebe. In der Tat gesteht die katholische Kirche ein, „daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“, um gleichzeitig hinzuzufügen, daß diese Elemente „als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8). In diesem Überlegenheitsanspruch der Kirche gegenüber anderen Religionen erkennt Schmidt-Leukel jedoch eine „unzureichende empirische Evidenz“ (156). Wenn man nämlich das skizzierte Wahrheitskriterium soteriologischer Effizienz an das Christentum anlege, gebe es keinen Grund, von dessen Überlegenheit gegenüber anderen Religionen zu sprechen. Damit ist er bei der Position eines religionstheologischen Pluralismus angelangt, der mit der größten Plausibilität die Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes mit der Vielfalt der Religionen zu vermitteln wisse.

In einem dritten Schritt zeigt er dann, daß das Christentum durch den Glauben an die Transzendenz Gottes von seinen eigenen Voraussetzungen her in die Lage versetzt sei, sich selbst zu relativieren und in einer lernbereiten Weise auf andere Religionen zuzugehen. Der auf diese Weise zustandekommende Dialog verdiene nun im Gegensatz zu seiner inklusivistischen Variante wirklich diesen Namen: Er erkenne in anderen Religionen „Gutes, Wahres und Heiliges“, ohne es als defizitär bestimmen zu müssen. Er suche nach „Wegen..., die eine kreative Integration in den eigenen Glauben ermöglichen“ und dabei diesen Glauben „nicht unverändert“ lassen (58). Nur auf diese Weise könne Toleranz aus der Pose herablassender Duldung sich in eine Haltung positiver Wertschätzung verwandeln.

Vor diesem Hintergrund muß es überraschen, daß der skizzierte Inklusivismus in seiner lehramtlichen Ausdrucksgestalt bis-

weilen zu ganz anderen Aussagen gelangt, als man ihm aufgrund der ihm hier zuteil werdenden Darstellung zutraut. Denn in ihm begegnet keineswegs jene anmaßende Geste des Wahrheitsbesitzes, welche die Vertreter anderer Religionen bestenfalls zu Lernenden macht. Vielmehr relativiert sich die Kirche gegenüber Jesus Christus auf eine Weise, in der sie sich selbst auf demjenigen Weg der Pilgerschaft zur Wahrheit ansiedelt, der nach Schmidt-Leukel allein der pluralistischen Position vorbehalten bleibt. Sie „strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der göttlichen Wahrheit entgegen“ (DV 8). Dieser Wahrheit gegenüber bleibt sie „stets der Reinigung bedürftig“, so daß sie „immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung“ geht (LG 8).

Darum ist die religionstheologische Position, die Papst Benedikt XVI. in der Vergangenheit bezogen hat, mit „Dominus Iesus“ nur unzureichend bestimmt. Denn auch für ihn ist im Umgang mit anderen Religionen „die Bereitschaft zu fordern, die Verengungen meines Verstehens von Wahrheit aufbrechen zu lassen, mein Eigenes besser zu erlernen, indem ich den anderen verstehe und so mich auf den Weg zum größeren Gott bringen lasse – in der Gewißheit, daß ich die Wahrheit über Gott nie ganz in Händen habe und vor ihr immer ein Lernender, auf sie hin immer ein Pilger bin, dessen Weg nie zu Ende ist“ (J. Ratzinger, *Der Dialog der Religionen u. das jüdisch-christliche Verhältnis*, neu abgedruckt in: *Die anstößige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers*, hg. v. H. Hoping u. J. H. Tück, Freiburg 2005, 102). Er geht an dieser Stelle sogar so weit festzustellen: „Wer auf eine Vereinigung der Religionen als Ergebnis des Religionsdialogs setzen würde, kann nur enttäuscht werden. Das ist innerhalb unserer Geschichtszeit kaum möglich und vielleicht nicht einmal zu wünschen“ (ebd.).

Wie ist es möglich, daß so fernliegende religionstheologische Standpunkte in der Einschätzung des interreligiösen Dialogs einander so eng berühren? Der Grund dafür liegt im unterschiedlichen Offenbarungsverständnis. Schmidt-Leukel begreift Offenbarung als ein Kommunikationsgeschehen zwischen zwei Polen: Auf der einen Seite steht der unendliche Gott, der sich liebend dem Menschen zuwendet. Auf der anderen Seite dieses Vorgangs steht der endliche Mensch, der in seiner begrenzten Auffassungsfähigkeit diese Selbstmitteilung eben nur begrenzt – und sie darum auch begrenzend – empfangen könne. Damit wird die kantische Unterscheidung von „Wirklichkeit an sich“ und ihrer „Erscheinung für uns“ in analoger Weise auf das Offenbarungsgeschehen angewandt. In welcher Gestalt die Unendlichkeit Gottes dann für uns zur Erscheinung gelangt, hängt nicht von Gott, sondern von der Struktur des menschlichen Bewußtseins ab. In diesem Sinn gibt es eine Erscheinung des Göttlichen nur als *Erscheinung für mich*. Eine Erscheinung, die beim Menschen nicht ankommt, ist in diesem Sinn ein Widerspruch in sich selbst: „Offenbarung ist ein Relationsbegriff. Das heißt, Offenbarung bezeichnet eine bestimmte Beziehung zwischen dem Offenbarer und dem Offenbarungsempfänger. Oder anders gesagt, von Offenbarung kann nur dann die Rede sein, wenn die Offenbarung jemandem zuteil wird. Eine Offenbarung, die niemand erreicht, wäre keine Offenbarung“ (217).

Unter dieser Voraussetzung muß in der Tat das Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus als eine erschöpfende Typologie religionstheologischer Möglichkeiten gelten, und Schmidt-Leukel verwendet noch einmal viel Mühe darauf, dies nachzuweisen (vgl. 62–95). Nimmt man allerdings das von ihm favorisierte personale Offenbarungsverständnis

ganz ernst, dann ist die genannte Voraussetzung nicht zwingend. Wenn nämlich Gott „aus überströmender Liebe die Menschen ... wie Freunde“ (DV 2) anredet, dann bedeutet Offenbarung nicht notwendig auch *Offenbarung für mich*. Dies zeigt sich schon, wenn Äußerungsformen menschlicher Liebe den anderen als Freund anreden. Diese Ausdrucksformen kommen unter Umständen ganz falsch oder gar nicht beim anderen an. Ein Liebeswerben kann nicht nur unerhört, sondern auch unbemerkt bleiben, und der Blumenstrauß, den ich vor der verschlossenen Wohnungstür einer Angebeteten abgestellt habe, kann dort auch verwelken, ohne daß die Tür sich geöffnet hätte. In diesem Sinn kann auch die göttliche Selbstmitteilung in die Welt gelangen, ohne daß die Welt sie erkannt oder gar aufgenommen hätte (vgl. Joh 1,10f.).

Die Unterscheidung von göttlichem Wesen an sich und seiner Erscheinung für uns ist darum zu wenig differenziert, um das christliche Offenbarungsverständnis zu erfassen. Vielmehr ist der Begriff der Erscheinung in einem doppelten Sinn zu verstehen. Er kann erstens die *personale Selbstvergegenwärtigung* bedeuten, mit der Liebe sich einem Gegenüber konkretisiert. Diese bedeutet jedoch noch keine Vorentscheidung darüber, daß und wie eine solche Vergegenwärtigung vom anderen wahrgenommen wird. Insofern ist zwischen der *Konkretisierungsgestalt* und der *Wahrnehmungsgestalt* von Offenbarung zu unterscheiden. Und man muß im Blick auf letztere mit Schmidt-Leukel die Perspektivengebundenheit und Begrenztheit jeglicher Erscheinung des Göttlichen betonen.

Wie kann aber eine Konkretisierungsgestalt göttlicher Liebe grenzenlos sein, wenn sie in einer erklärtermaßen begrenzten historischen Gestalt zur Erscheinung gelangt? Diese Frage ist nur beantwortbar, wenn man sich auf die kenotische Grundstruktur der

Liebe besinnt, deren Größe sich in der Befähigung des Liebenden erweist, sich klein und wehrlos zu machen. Die Grenzenlosigkeit göttlicher Liebe manifestiert sich dann in der Wehrlosigkeit eines Menschen, welcher sich seiner gewaltsamen Abweisung und Ausgrenzung aussetzt, ohne Gewalt mit Gegengewalt zu erwidern.

Letzteres geschieht am Kreuz. Denn eine Liebe, die um ihre Erwidern wirbt, kann dies nur gewaltfrei tun. Wenn diese Liebe aber grenzenlos ist, dann muß ihr Werben gleichzeitig die Grenzen überwinden, die Menschen durch Akte der Gewalt voneinander errichten. Auf diese Weise zieht sie mit einer Zwangsläufigkeit, die in der historisch gewordenen *Conditio humana* grundgelegt ist, diejenigen Gewaltmechanismen auf sich, die sie überwinden will. Die christliche Tradition gebraucht für diese dem Menschen zur Natur gewordene Gewaltneigung, mit der er sich über den anderen erhebt, den Begriff der Sünde. In diesem Sinn zieht der gekreuzigte Jesus die Macht der Sünde auf sich und wird zum Opfer. Er wird zum „Opferlamm“, dem die Last der Sünde auferlegt worden ist. Indem Jesus diese Gewalt nicht mit Gegengewalt erwidert, sondern am Kreuz sogar um Vergebung für seine Peiniger bittet, wird gerade das Kreuzesgeschehen zum Ort, an dem die Grenzenlosigkeit göttlicher Liebe konkrete Menschengestalt annimmt.

Diese Überlegungen mögen ausreichen, um den Diskussionsstand zu markieren, an dem die weitere Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie anzusetzen hat. So wie diese sich weiterentwickelt und aus Einwänden gelernt hat, die ihr gegenüber erhoben worden sind, sollten ihre Gegner nicht länger pauschal die Vorwürfe des Relativismus und des – offenen oder versteckten – Wahrheitsabsolutismus erheben, sondern die Auseinandersetzung mit ihr an der Stelle führen, wo aus einer christlichen

Perspektive die Unterscheidung von Konkretisierungs- und Wahrnehmungsgestalt von Offenbarung getroffen werden muß. Das bedeutet die Aufgabe zu zeigen, inwieweit die Macht der Sünde nicht nur Jesus auf den Weg zum Kreuz bringt, sondern auch das menschliche Erkenntnisvermögen verdunkelt. Denn letzteres ist der Grund dafür, daß die menschliche Wahrnehmungsgestalt derjenigen Offenbarung, die im Kreuz ihren absoluten Höhepunkt findet, wiederum jenen Perspektivenbindungen unterliegt, auf denen die pluralistische Religionstheologie zurecht insistiert.

Das aber bedeutet – deutlicher als in der bisherigen Diskussion um die pluralistische Religionstheologie geschehen – das Verhält-

nis von Heiligkeit und Sündigkeit in der Kirche, von unsichtbarer und sichtbarer Kirche zu thematisieren. Denn die Kirche weiß von sich, daß sie als von Menschen geprägtes Sozialwesen eine Gemeinschaft der Sünder ist (vgl. LG 8), in der freilich die wahre Kirche „subsistiert“. Nur durch eine solche deutliche Verhältnisbestimmung kann überzeugend vermittelt werden, daß die katholische Kirche nicht nur auf dem Weg ihrer geschichtlichen Pilgerschaft, sondern um dieser Pilgerschaft willen den interreligiösen Dialog braucht.

Gerd Neuhaus

¹ Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche u. pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 536 S. Gb. 29,95.